

Autorização concedida a Biblioteca Central da UnB pelo Prof. Julio Cabrera para disponibilizar a obra, gratuitamente, de acordo com a licença conforme permissões assinaladas, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da obra, a partir desta data. A obra continua protegida por Direito Autoral e/ou por outras leis aplicáveis. Qualquer uso da obra que não o autorizado sob esta licença ou pela legislação autoral é proibido.

REFERÊNCIA

CABRERA, Julio. **Testamento**: un libro para 100 personas. Brasília: Ed. do Autor, 2022. E-book.

TESTAMENTO
(UN LIBRO PARA 100 PERSONAS)

Julio Cabrera
2020, año del virus

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Cabrera, Julio

Testamento [livro eletrônico] : (un libro para 100 personas) / Julio Cabrera. -- Brasília, DF : Ed. do Autor, 2022.

PDF

ISBN 978-65-00-52503-8

1. Cabrera, Julio 2. Filosofia 3. Filosofia - América Latina 4. Filósofos - Biografia I. Título.

22-127850

CDD-146.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Filósofos : Biografia e obra 146.4

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

Introducción

Este Testamento no es un libro público; no es una botella arrojada al mar. Es un libro dirigido a aquellos que me conocieron personalmente o por mis obras y que, de alguna manera, se interesaron por lo que fui e hice en filosofía, una actividad que para mí abarca también la literatura y el cine. El libro contiene informaciones, esclarecimientos y comentarios acerca de una vida filosófica que no serán de interés del público en general (y tal vez ni siquiera de su público específico). Pues una de las cosas (sólo una) que torna la vida humana algo tan horrible, es el desinterés que las personas tienen unas por las otras, las dificultades inmensas para hacerse escuchar, el percibir el bostezo del otro, cordialmente disimulado, cuando estás tratando de transmitirle las cosas que son, para nosotros, las más importantes del mundo. Pues cada uno está centrado en sí mismo y no tiene tiempo para el otro.

Del presente testamento filosófico se podría decir lo mismo que Domingo Sarmiento, el gran escritor argentino (dejando de lado su a veces

intragable ideología) escribió acerca de su famoso libro "Recuerdos de Provincia": *"La palabra impresa tiene sus límites de publicidad como la palabra de viva voz. Las páginas que siguen son puramente confidenciales, dirigidas a un centenar de personas, y dictadas por motivos que me son propios"*. Por eso, es de la naturaleza del presente Testamento que el mismo no sea leído sin ganas o por obligación, sino sólo por un interés genuino. Los que lo reciban pueden guardarlo sin mirar y dejarlo definitivamente de lado. Nada de esto va a ofender a la última voluntad de su autor. Por el contrario, va a ratificar la tesis central de su pensamiento: la destrucción distraída o la distracción destructiva de todo lo que hacemos, no por esto o aquello, sino por el simple y calmo paso del tiempo, alimentado por la compulsiva indiferencia de los humanos. El que lea atentamente los siguientes textos y los entienda por el agrado que producen, ése tendrá el mérito que el presente Testamento quería provocar.

No sé si tengo algo para legar, pero yo representé, en mi propia piel, el drama del filósofo sudamericano en la época de auge de la

profesionalización de la filosofía y la institucionalización del pensamiento. También una época en la cual el pensador periférico fue encargado de la mera tarea de comentar autores y temáticas de países hegemónicos, y en donde brillar profesionalmente consistió en destacarse en ese tipo de tarea. En Brasil, especialmente, país al que tuve que arribar durante la más cruel de las dictaduras argentinas, yo siempre tuve que escribir mis obras en un ambiente de indiferencia e incredulidad, sin ningún estímulo, porque se esperaba que yo produjese un libro sobre Schopenhauer o Wittgenstein, y no pensamientos propios; y aún tuve que pensarlos teniendo que ocuparme todo el tiempo de variados tipos de burocracias que nada tenían que ver con el pensamiento o la creación de ideas. Este Testamento narra, desde varias perspectivas, ese esfuerzo ingrato, de tal forma que, a pesar de su carácter personal, puede servir de testimonio de la manera cómo la filosofía tuvo que abrirse camino en medio de un enmarañado de exigencias formales, reforzadas por la dependencia cultural plenamente aceptada por nuestros países latinoamericanos, y en particular por el Brasil, mi país adoptivo.

Como lo señala el profesor Antonio Paim en una carta, después de leer el "Diario de un filósofo en Brasil", me ha tocado trabajar en un tiempo y una comunidad filosófica más adversos que otros hispanoamericanos que estuvieron vinculados al Brasil, como el mexicano Antonio Gómez Robledo y el boliviano Guillermo Francovich, en la medida en que yo no asumía una tarea meramente histórica o exegetica; yo traía una filosofía que quería escribir en Brasil. El hecho de que yo fui un exiliado (como Vilém Flusser) que tuvo que cambiar de idioma (aunque seguí escribiendo buena parte de mi trabajo en español) introduce, sin duda, una complicación obvia para que alguien pueda estudiar mi obra filosófica. Yo ya había tenido una vida filosófica de aproximadamente 15 años en Argentina - entre 1965 y 1979 - de la que los brasileños no sabían nada, mientras que los argentinos conocían muy poco acerca de lo que me pasó cuando me fui del país. La intención de este Testamento es el de remediar, en parte al menos, estas dificultades, tratando de conectar los dos períodos a través de la elucidación de las líneas fundamentales de pensamiento que, a

través de las fronteras, persiguió tenazmente ciertos objetivos recurrentes (o tal vez huyó tenazmente de ciertos malestares profundos).

Una vez que hablábamos de testamento de bienes, mi amiga brasileña Ana Miriam Wuensch me preguntó: "Está bien, pero cuando se trata de tus obras, ¿quién será tu albacea?" A partir de ahí empecé a preocuparme con eso. Para esa época yo ya había pasado de los 50 años. Me puse en contacto con mi gran amigo Adriano Naves, profesor en Goiânia en aquel momento (después en la Unisinos, São Leopoldo) y él fue nombrado, de manera informal, como mi albacea intelectual. Yo le enviaba informaciones periódicas sobre el progreso de mis obras filosóficas, de lo que publicaba y de lo que estaba haciendo. Recibió también algunas declaraciones sobre lo que debía hacerse con el abundante material que estaba en mi computador y en mi departamento de Brasilia si yo muriera sin haber conseguido publicarlo.

En 2009, después de regresar, precisamente, de una licencia en la Unisinos, me di cuenta de que el trabajo del ejecutor de organizar, corregir y

eventualmente preparar para publicación mis obras inéditas era muy espinoso, casi imposible para cualquiera que no fuera yo. Decidí entonces poner las manos en la tarea de hacer esto por mí mismo, para facilitar las cosas. Me decidí a montar volúmenes de aproximadamente 300 páginas en promedio cada uno, conteniendo mis trabajos publicados y no publicados. Lo que yo había escrito era mucho más de lo que yo imaginaba, y el volumen de mis inéditos superaba aún el de los publicados. Hice esa organización a lo largo del año 2010. Diez años después, en 2020, sorprendido por no haber muerto aún, actualicé y reorganicé todo el acervo de la manera como el lector verá.

Ignoro el valor que las personas, comunidades, etc, le darán a estas obras, o si siquiera le darán algún valor. Creo que el valor de una obra (por lo menos filosófica) es algo política y socioculturalmente constituido, y no algo objetivo que desciende de los cielos y se posa en algunas cabezas privilegiadas. Creo que europeos y estadounidenses han sido muy astutos en la promoción de sus autores, en la creación de tradiciones históricas y exegeticas.

Los latinoamericanos deberíamos aprender a hacer eso. De esa forma, los brasileños no habrían perdido a Mario Ferreira dos Santos, por ejemplo. Así, no pregunto, en un sesgo idealista: “¿Tendrá mi trabajo algún valor?”, sino: “¿Tendrá mi trabajo estímulos suficientes para provocar esfuerzos - individuales y sociales - de valorización?”.

Este texto pertenece a una familia de escritos autobiográficos - personales e intelectuales - que empecé a escribir cuando entré por primera vez en la vejez, al final del siglo XX y principios del XXI. Como pasaban los años, y a pesar de que yo era un autor bastante leído en los países hispánicos, en Italia y en Brasil, y más recientemente en países anglosajones, nadie se acercaba a la complejidad interna de mi trabajo, traté de esbozar algunos resúmenes explicativos de lo que había hecho. Los principales textos de autobiografía intelectual fueron el “Resumen de mi sistema filosófico”, escrito en 2009 e incluido ahora en el libro “La Forma del Mundo” (2020) y el “Diario de um filósofo no Brasil”, publicado por la editorial Unijuí en 2010 y reeditado en 2013. Mis pensamientos autobiográficos siempre han

estado entrelazados con reflexiones sobre la filosofía en América Latina y la situación del pensar en nuestros países dependientes, aunque sólo muy recientemente comencé a sentirme como una víctima o un excluido, a pesar de mis éxitos, o precisamente por ellos.

Los lectores de mis obras sólo han atendido a hilos sueltos en las diversas áreas que cultivé (la lógica, la ética, el cine), pero mi pensamiento seguía ciertas obsesiones originarias que atravesaban varias obras en muchas áreas; no era un montón de textos sueltos, pero tampoco un prolijo conjunto de obras “especializadas”, como a menudo mostraban los currículos de un típico profesor de filosofía. Para bien o para mal, nunca he conseguido especializarme en nada; como tal vez ya lo dijo alguien, sólo he conseguido ser especialista en mí mismo, y sólo a medias.

En los últimos años he sentido una fuerte necesidad de explicar estas líneas más profundas y menos visibles de mi pensamiento. Pero ¿para quién?

Como dije al inicio, los primeros destinatarios de estos textos autobiográficos son aquellas personas - me gusta pensar, como Sarmiento, que son alrededor de 100, aunque el grupo permanece abierto - que, de un modo u otro, se interesaron por algún aspecto de mi trabajo filosófico, lógico, ético, cine-filosófico o meta-filosófico. Esta gente compone naturalmente una especie de Grupo Cabrera, grupo póstumo - ya que, por definición, no pertenezco a él - cuyos miembros, de una manera u otra, recibirán un ejemplar personalizado de este Testamento. Este libro fatalmente inédito contiene la lista actualizada de mis obras completas, publicadas e inéditas. Contiene también el texto crucial “La Metafilosofía de Julio Cabrera”, escrito por un improbable biógrafo alemán, que intenta explicar (¡o tal vez construir!) cierta unidad en lo que conseguí hacer en filosofía. Un ex alumno, después profesor, que no conseguí identificar, escribió otro texto comentando mi motivación personal por detrás de un texto del “Diario de un filósofo” que yo había añadido en la segunda edición del libro. El texto del ex alumno también está incluido en el presente Testamento, y yo

añadí un texto final de mi autoría sobre qué significa legar. Todo esto reunido tal vez consiga dibujar un rostro más claro de lo que aparece fragmentado en mis trabajos.

En la lista de Obras Completas, a continuación, el lector de este Testamento encontrará la lista de mis obras publicadas y, en seguida, una indicación sobre mis textos inéditos y en donde encontrarlos.

JULIO CABRERA. OBRAS COMPLETAS

OBRAS PUBLICADAS

VOLUMEN I. Filosofía de la Lógica y del lenguaje (Libros).

1. **A Lógica condenada. Uma abordagem extemporânea de filosofia da lógica.** Edições da Universidade de São Paulo/Hucitec, São Paulo, 1987.
2. **Margens das filosofias da linguagem. Conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem.** Editora da UnB, Brasília, 2003 (Reimpresso em 2009). (Existe tradução espanhola inédita).

VOLUMEN II. Filosofía de la Lógica y del lenguaje (Libros).

1. **Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados.** Editora da UnB/Finatec, Brasília, 2007. (Em colaboração com Olavo L.D.S.F).
2. **Introduction to a negative approach to argumentation.** Cambridge Scholars Publishing, 2019

VOLUMEN III. Filosofía de la Lógica y del lenguaje (Artículos)

1. Posibilidad del análisis lógico de textos filosóficos. Universidad Nacional de Rio IV, Córdoba, Argentina, 1978.
2. Una filosofía de la lógica para las ciencias de hechos. Idem.
3. Categoremata y validez lógica. Revista Latinoamericana de Filosofía, Buenos Aires, 1982.
4. De um ponto de vista extralógico. Revista de ciências humanas da Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1982.
5. Cortando árboles y relaciones (Una reflexión escéptica en torno a un tema de Searle). Revista Crítica, México, 1984.
6. Significado literal: entre la profunda necesidad de una construcción y la mera nostalgia. Revista Crítica, México, 1989.
7. Contra la condenación universal de los argumentos ad hominem. Revista Manuscrito, Campinas, 1992.
8. A filosofia da lógica de Husserl e a sua relação com a lógica formal moderna. Revista Reflexão, PUC, Campinas, 1994.

9. O mundo como sentido e referência: semântica e metafísica em Wittgenstein e Schopenhauer. Editora da UFG, Goiânia, 1998.
10. Words, worlds, words. Revista Pragmatics and Cognition. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2001.
11. ¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general? Revista Ergo, Xalapa, México, 2003.
12. O arpão e a rede: modos de pescar objetos. (Prefácio ao livro Nomes próprios, de Adriano Naves de Brito). Editora da UnB, Brasília, 2003.
13. O mundo bem ganho: inferências sem “inferencialismo”. Revista Philósofos, Goiânia, 2004.
14. Redes predicativas e inferências lexicais (Uma alternativa à lógica formal na análise de línguas naturais). (Em colaboração). Revista Filosofia Unisinos, São Leopoldo, 2006.
15. Três graus de divergência lógica: Hegenberg, Da Costa, Sampaio. Revista Ergo, Xalapa, México, 2007.
16. Lógica y Dialéctica: Lecturas Oblicuas (no livro: Cirne. Naves Adriano (Org). Editora Unisinos, 2009.

17. Excesso, ausência e decepção das significações. Revista Unisinos, São Leopoldo, vol. 12, 2011.
18. Introdução a uma abordagem negativa da argumentação. Revista Signos, Santa Cruz do Sul, vol. 42, 2017.
19. Quem tem medo de Agatha Christie? Prefácio do livro Objetividade e Interpretação, de Bruno Garrote. Editora LiberArs, São Paulo, 2017.

VOLUMEN IV. Ética (Libros).

1. **Projeto de Ética Negativa.** Edições Mandacaru, São Paulo, 1989. (2ª edição: **A ética e suas negações.** Rocco, 2011).
2. **Crítica de la Moral Afirmativa. (Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida).** Editorial Gedisa, Barcelona, 1996. (Segunda edición, 2013).

VOLUMEN V. Ética (Libros)

Mal-estar e Moralidade. Situação humana, Ética e Procriação responsável. Editora da UnB, Brasília, 2018.

VOLUMEN VI. Ética (Libros)

Discomfort and Moral Impediment. Cambridge Scholars Publishing, 2019

VOLUMEN VII. Ética (Libros en colaboración).

1. **Textos de Filosofia subjetiva.** Editora Movimento/Fisc, Porto Alegre/Santa Cruz do Sul, 1985. (110 págs). (Em colaboração com Robson Reis).
2. **Ética negativa: problemas e discussões.** Editora da UFG, Goiânia. (Vários autores).
3. **Porque te amo, não nascerás (Nascituri te salutant)** LGE, Brasília, 2009. (Em colaboração com Thiago Lenharo).
4. **A moral do começo.** (Em coautoria com Hilan Bensusan e Ana Miriam Wuensch). Editora Phi, 2019.

VOLUMEN VIII. Ética (Artículos)

1. A leitura schopenhauereana da segunda Crítica. Revista Filosofia Política 4, L & PM, Porto Alegre, 1987.
2. Wittgenstein, Heidegger e o valor da vida humana. Revista Humanidades, Brasília, 1994.
3. A controvérsia de Hegel e Schopenhauer em torno das relações entre a vida e a verdade. Revista Veritas, PUC, Porto Alegre, 1997.
4. Acerca da expressão Das Nichts nichtet: uma leitura analítica. Revista Philósofos, Goiânia, 1998.
5. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (Na procura do super-homem moral). Cadernos Nietzsche, USP, São Paulo, 1999.
6. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. Revista Philósofos, Goiânia, 2004.
7. Dussel y el suicidio. Revista Dianóia, México, 2004.
8. cuestión ético-metafísica: valor y disvalor de la vida humana en el registro de la diferencia ontológica. (No livro: Estatuto Epistemológico de la Bioética, UNAM, UNESCO, México, 2005.

9. O que é, realmente, ética negativa? (Esclarecimentos e novas reflexões). Edições Publit, Rio de Janeiro, 2006.
10. O imenso sentido do que não tem nenhum valor (Resposta a Paulo Margutti). Revista *Philosophos*, volume 11, número 2, Goiânia, 2006.
11. Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral (contendo uma crítica da fundamentação da moral de Ernst Tugendhat). (no livro: Ética. Problemas de fundamentação. Naves Adriano (Org). Editora da UnB, Brasília, 2007).
12. Suicídio: aspectos filosóficos – Suicídio. Abordajes empíricos – Muerte, mortalidad y suicidio (Verbetes do Diccionario Latino-americano de Bioética. Redbioética, UNESCO e Universidad Nacional de Colombia, 2008).
13. Quality of human life and non-existence. Revista *RedBioética Unesco*, 2011.
14. Impossibilidades da moral: filosofia da existência, naturalismo e ética. Revista *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, vol. 13, 2012.

15. A ética negativa diante do culturalismo. Revista Estudos Filosóficos, São João del Rei, vol. 7, 2012.
16. A possível incompatibilidade entre culturalismo e filosofia da existência. Revista Estudos Filosóficos, São João del Rei, vol. 9, 2013.
17. Heidegger para a Bioética (Em colaboração com Mercedes Salamano) Revista Latino-americana de Bioética, vol. 14, 2014.
18. Sobre o raciocínio prático-moral (Em: João Carlos Torres Brum (Org). Manual de Ética. Editora Vozes, Caxias do Sul, 2014).

VOLUMEN IX. Cine y Filosofía (Libros).

1. Cine: 100 años de Filosofía. Una introducción a la filosofía a través del análisis de películas. Editorial Gedisa, Barcelona, 1999. (364 páginas). (2a edição em espanhol, corrigida, aumentada e ilustrada, 2015)

(Traducción al italiano: **Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film.** Editora Mondadori, 2000).

(Traducción al portugués: **O Cinema pensa. Uma introdução à filosofia através dos filmes.** Editora Rocco, Rio de Janeiro, 2006).

2. De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia. Editora Nankin, São Paulo, 2007.

3. Diálogo-Cinema. (Em coautoria com Marcia Tiburi). Editora Senac, 2013.

VOLUMEN X. Cine y Filosofía (Artículos)

1. Hitchcock entre Zizek y Aristóteles. Revista Signos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.
2. El carácter trans-estético de los conceptos-imagen. Revista La Ventana Indiscreta, La Plata, Argentina, año 2, número 5, 2007.
3. La irreconocible negatividad de lo humano. (El talentoso Ripley, Hitler y el Elefante). La Ventana Indiscreta, año 2, número 6, La Plata, 2008.
4. El otro lado de la ciudad prohibida. La Ventana Indiscreta, año 3, número 8, La Plata, 2008.
5. Recordando sem ira (em: Sylvio Back (Org). A guerra dos pelados. Annablume, São Paulo, 2008).

6. Eutanásia poética. Reflexões em torno de cinema e filosofia (no livro: O cinema e seus outros. Renato Cunha (Org). LGE, Brasília, 2009).
7. Para una des-comprensión filosófica del cine: el caso Inland Empire, de David Lynch. Enl@ce. Revista Venezolana de información, tecnología y conocimiento. Año 6, número 2. Venezuela, 2009.
8. Três ensaios sobre a repetição. Em: Ricardo Timm et alia (Orgs) Literatura e Cinema: encontros contemporâneos. Editora Dublinense, Porto Alegre, 2013.
9. Existencia naufragada: los 4 viajes del Titanic. Revista Per la Filosofia, Roma (Itália), vol. 1, 2015.
10. Repetición y cine vacío. Em: Alvaro Fuentes (Org). La imagen primigenia. Editorial Malisia, La Plata (Argentina), 2016.
11. Cine, Filosofía y Filosofía Analítica. Em Freddy Santamaria et alia (Orgs) Cine y Pensamiento. Universidad Bolivariana e Sto Tomás. Medellin-Bogotá, Colômbia, 2017.

VOLUMEN XI. Pensar desde América Latina (Libros)

1. **Diário de um filósofo no Brasil.** Editora Unijui, 2010. (2a edição, corrigida e aumentada, 2013)

2. **Pátrias e Exílios: pensando desde América Latina.** Florianópolis, 2020. (Edição do autor). (Repositório Institucional da UnB).

3. **Devorando Nietzsche. Por um niilismo sul americano.** Via Litterarum, Ibicaraí, Bahia, 2022.

VOLUMEN XII. Pensar desde América Latina (Artículos)

1. **“Dussel y el suicidio”.** Revista Dianoia, México, vol. XLIX, 52, maio 2004. (Pp. 111-124). Con réplica de Dussel: “Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera”. (Pp. 125-145).
2. **“Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”.** (2012). Cecies.org.
3. **“Ética negativa y ética da la libertación. Es posible ser un pesimista revolucionario?”** (En

el libro: Cabrera Julio. **Análisis y Existencia. Pensamiento em travesía.** Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2010. Pp. 215-255).

4. **“Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem”.** Prefácio do livro: Cabrera J (Org) Filosofia desde América Latina. Revista Problemata, Paraíba, 2014. <http://periodicos.ufpb.br/index.php/problema>
5. **"Del Uno latino-americano a las multiplicidades francesas (Por una genealogía de genealogías) (Críticas a la Crítica de la Razón Latino-americana de Santiago Castro-Gómez)".** Cuadernos de Filosofía Latino-americana, 2015.
6. **"Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional".** Revista Nabuco, Ano 1, número 2, 2014-2015. Pode ser encontrado no endereço: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>.
7. **“Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel”.** (No livro: Carbonari Paulo et alia (Orgs). Filosofia e Libertação. Homenagem

aos 80 anos de Enrique Dussel. IFIBE, Passo Fundo, 2015).

8. **“Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?”**. Cahiers critiques de philosophie, numero 16, Hermann, Paris VIII, 2016.
9. **“Filosofar Acadêmico e Pensamento Insurgente (Dis-pensando a filosofia a partir de Oswald de Andrade e Raul Seixas)”**. Revista Ideação. UFFS, Feira de Santana, número 35, Janeiro/Junho, 2017. Pp. 78-131.
- 10 **“Después del holocausto fundador. La singularidad y carácter incomprensible del holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena”**. No livro: Pachon Soto, Polo Santillán (Orgs). Ética y Política en la filosofía de la liberación. Ediciones Desde Abajo, Bogotá (Colombia), 2017.
- 11 **“Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘América Latina’ (Más allá de las ‘introducciones a la filosofía’)”**. No livro: Frank Willames, Vivar Flores Alberto (Orgs). Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina. Editora Phillos, Goiânia, 2018. (PDF --- E-

BOOK - Organização do livro - Willames Frank - ORG.pdf).

12. **“O projeto institucional da Filosofia no Brasil e a inexistente Escola de Brasília”**. Dossier Filosofia no Brasil. Revista Sísifo, volume 1, número 8, 2018-2019.
13. **“Vilém Flusser como ponto de ruptura do atual sistema brasileiro de filosofia”**. Incluído no livro Da Dúvida, de V. Flusser. Realizações É, São Paulo, 2019.
14. **“Ontologias negativas desde Brasil”**. Em: Juan Cepeda (Org). Aproximaciones ontológicas a lo latino-americano. Edição do autor. Bogotá, Colômbia, 2020.
15. **“A filosofia no fogo cruzado de direita e esquerda”**. Revista Argumentos, UFC, ano 13, n. 25, Fortaleza, 2021.
16. **“El estudiante de filosofía como víctima académica”**. Cuadernos chilenos de Historia de la Educación, número 14. Santiago de Chile, 2021.

VOLUMEN XIII. Estética, Literatura y crítica literaria (Primeros escritos).

Libro

Problemas de Estética e Linguagem. Uma abordagem analítica. Edições UFSM, Santa Maria (RS), 1985.

Artículos.

1. La estructura de la experiência estética, presentada como modelo comunicacional. Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, 1977.
2. La comunicación mediante enunciados de valor y la posibilidad de enunciados comunicacionalmente neutros. Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, 1978.
3. Las formas em Arquitectura y las formas lógicas: um breve estúdio analógico. Revista SUMMARIOS, Buenos Aires, enero 1979.
4. Explicación genética de sucesos ficticios. Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, 1979.

5. Teoría de las descripciones de Russell y análisis literario. Revista do Centro de ciencias sociais e humanas, Santa Maria, 1979.
6. Vinte notas sobre a crítica literária como linguagem artificial. Revista do Centro de ciências sociais e humanas, Santa Maria, 1980.
7. Describir y valorar (Una reconsideración del comportamiento de las oraciones valorativas dentro de la crítica literaria). Revista Chornos, Caxias do Sul, 1981.
8. Comprender el comprender el arte. Revista Latinoamericana de Filosofía, Buenos Aires, 1983.

Obras literarias.

1. **Nuevos viajes de Gulliver** (Cuentos). Editorial Alción, Córdoba, 1989.
2. **El Lógico y la Bestia. Diversión para filósofos.** (Novela). Alción, Córdoba, 1995.

VOLUME XIV. Escritos diversos.

Libro

Análisis y Existencia. Pensamiento en travesía. Ediciones del Copista. Córdoba (Argentina), 2010.

Artículos

1. Russell: crônica de um fracasso. Revista do centro de ciências sociais e humanas, Santa Maria, 1983.
2. Posibilidad del lenguaje metafísico (Del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista). Revista Latinoamericana de filosofía, Buenos Aires, 1985.
3. Lenguaje valorativo como lenguaje metafísico. Revista portuguesa de filosofia, Braga, 1987.
4. Como fazer coisas-em-si com palavras. Revista Philósofos, Goiânia, 1996.
5. Children's philosophy and children's sexuality: some remarks on Lipman and Freud. Revista Thinking, Montclair State University, 1997.

6. Por qué no agrado a los rebeldes. Revista *Philosophos*, Goiania, 2001.
7. Nada e negação (entre Wittgenstein e Sartre). Revista *Tempo da Ciência*, Toledo, Paraná, 2003.
8. A questão de um filosofar-desde o Brasil: além de nacionalismos e universalismos (ou: devorando Wittgenstein). Revista *Aipe*. Associação de filósofos, professores e estudantes de filosofia da região metropolitana de Belo Horizonte. Ano 1, número 2, 2009.

VOLUMEN XV. Escritos diversos

La Forma del Mundo. Ensayo sobre la muerte del ser. (Livro). Florianópolis, 2020. Edición del autor. (Clube de autores).

TEXTOS INÉDITOS

LIBROS

.1. Posibilidad y realización de un sistema de estética de base psicológica, y la determinación

de la estructura intrínseca del arte. (Tesis de Licenciatura. Córdoba, 1969).

.2. Elementos para una nueva historia de la lógica (Hegel, Husserl, Dewey).

ARTÍCULOS INÉDITOS

(Nota: Los siguientes artículos están disponibles en las páginas web de Julio Cabrera, en la versión española, portuguesa o inglesa según la lengua en la que están escritos).

Filosofía

1. Mario Bunge's irrationality
2. The gradualistic commitment of the philosophy for children program.
3. Acerca da vulgarização da filosofia através de “introduções”
4. Ética e violência da criação filosófica.
5. Homossexualismo e filosofia: o caso Wittgenstein.
6. Homo viator. (Com saudades de Königsberg).

7. O mito da “crise”: suspeitas acerca da legitimidade do conceito. (A questão da “crise” e a “morte da filosofia”).
8. Mythos Editora: entrevista com Julio Cabrera.
9. La ética de la interpretación filosófica (Poder y límites de nuestra libertad ante el texto filosófico).
10. Argumentación y existencia.

En las páginas también están los siguientes artículos publicados:

Como fazer coisas-em-si com palavras.
Por qué no agrado a los rebeldes.

Filosofía de la Lógica y del lenguaje.

1. Between normative and descriptive and the very idea of “deviation”.
2. Why Jerrold Katz is not an intensionalist.
3. Nietzsche’s radical semantics.
4. Some critical comments on Steven Hales' approach to Nietzsche.
5. Three questions to Alec Fisher.
6. Acerca de “Un enfoque no-clásico de varias antinomias deónticas”, de Lorenzo Peña.

7. A revolta da razão contra a ditadura da forma.
8. Brasília como linguagem (Cidades artificiais, linguagens artificiais. Reflexões a partir de uma metáfora wittgensteineana).
9. Intencionalidade da consciência, intencionalidade do signo: a “perda dos objetos” em Husserl e Quine.
10. Meu ajuste de contas com a filosofia da mente.
11. Pensamentos nietzscheanos sobre lógica.
12. Primeiro abuso interpretativo: Desde o "Crátilo".
13. Projeto filosófico. Epistemologias standard e alternativas (1986).
14. Projeto filosófico, 1987/88.
15. Segundo abuso interpretativo: os “sentidos” de Frege na semântica de Wittgenstein.
16. Semântica existencial.
17. Acerca de lógica y metafísica.
18. Acerca de un dudoso enjuiciamiento lógico-formal de la dialéctica.
19. El método analítico de niveles (MAN)
20. Inferencias lexicales, entre lógica y retórica.
21. Lógica y filosofía. Análisis filosófico y filosofía de la lógica.

22. Lógica e inferencias filosóficas ordinárias (Esbozo de una discusión sin Raúl Orayen).
23. Lógica y retórica.
24. Los presupuestos filosóficos de la teoría lógica.
25. Mi filosofía objetiva.
26. Naturalización de la lógica e Hiperdivergencia.
27. Reflexiones sobre lógica, ética y estética.
28. Seis tesis sobre filosofía e historia de la lógica.
29. Suposiciones materiales.
30. Falando de objetos estéticos (1981).
31. JULIO Cortázar, CABRERA Infante: filosofía mostrada.

En las páginas también están los siguientes artículos publicados:

Acerca da expressão "Das Nichts nichtet"

Lógica y Dialéctica: lecturas oblicuas

Nada e negação (Entre Wittgenstein e Sartre)

O mundo bem ganho: inferências sem "inferencialismo"

Quem tem medo de Agatha Christie?

Redes predicativas e inferências lexicais

Três graus de divergência lógica: Hegenberg, Da Costa, Sampaio

¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general?

Ética negativa

1. Negative ethics: value of human life, birth and suicide.
2. Summary of the ethical question in Julio Cabrera's philosophy.
3. Quality of human life and non-existence.
4. Why Philosophy not written in English does not exist: hegemonic language as ontological policy. The case of South-American antinatalism.
5. Entrevista Revista Sorria, sobre o tema da morte.
6. Éticas afirmativas, éticas negativas (Comunicação apresentada na Unisinos, 2009, na aula do prof. Cirne Lima).
7. A ética codificada e a invenção dos valores.
8. Ética e condição humana.
9. Filhos matam pais.

10. Inabilitação moral.
11. Impossível, mas não difícil (A recolocação da questão moral pela psicanálise, e sua relação com a ética negativa).
12. O lugar da Ética negativa no contexto das éticas europeias.
13. O paradoxo lógico-ético e a sua solução negativa.
14. Réplica a Marcus Valério.
15. Roteiro mínimo de Ética negativa.
16. O singular singularíssimo: a quebra kierkegaardiana da linguagem.
17. Terminalidade do ser contra a analítica do Dasein.
18. Políticas negativas.
19. Bioética negativa: acerca del deficit existencial de la bioética.
20. Comentarios a "Modernidad, historia y política" de Agapito Maestre.
21. Conversaciones con afirmativos.
22. El Spinoza de Nietzsche: ejemplo de una crítica inútil.
23. Fenomenología y filosofía (post)analítica en la cuestión de la intersubjetividad.
24. Nota acerca de las soluciones teórica y existencial del problema de la posibilidad del discurso metafísico.

25. Problemas bioéticos persistentes entre la lógica y la ética.
26. Qué es realmente ética negativa?
27. Schopenhauereana.
28. Ser, deber ser y la inviolabilidad de la vida ajena (Breve nota acerca del comentario "Ética Intempestiva", del ABC Cultural, Barcelona).
29. Dussel con Zizek?
30. Ética negativa y ética de la libertación (versión integral).
31. Relaciones entre ética y política, privado y público, a la luz de una filosofía de la muerte (Autodestrucción, heterodestrucción, generación). (La conferencia de Almagro, La Mancha).
32. Desvalor de la vida y pena de muerte.
33. El pensamiento negativo contra la conocida tesis de la "maldad humana".
34. Entrevista de Julio Cabrera con ocasión de la entrega del Premio Jaime Roca 2014 en Buenos Aires.
35. Hacia una bioética radical.
36. La ética negativa delante de la cuestión del nacimiento, la muerte y el valor de la vida humana.
37. Los argumentos sobre aborto y eutanasia dentro de una bioética

existencial (heideggeriano-schopenhauereana).

38. Naturalismo, relación lógico-empírico y espacio objetivo de la eticidad.
39. Un argumento pesimista en contra del aborto.

En las páginas también están los siguientes artículos publicados:

Suicidio. (Entradas del Diccionario Latinoamericano de Bioética)

Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. O imenso sentido do que não tem nenhum valor (Discussão com Paulo Margutti).

A ética negativa diante do culturalismo

Heidegger para a Bioética

Impossibilidades da moral: filosofia da existência naturalismo e ética negativa.

O que é realmente ética negativa?

Para uma defesa nietzscheana da ética de Kant

A possível incompatibilidade entre culturalismo e filosofia da existência.

Dussel y el suicidio

Sobre algunas críticas a la ética de la liberación.
Respuesta a Julio Cabrera. (Enrique Dussel)

Políticas negativas y éticas de la liberación. Es posible ser un pesimista revolucionario? (Mi encuentro con Enrique Dussel).

Pensar desde América Latina

1. Philosophical life and professional philosophy
2. A ausência de pensadores latino-americanos
3. Manifesto da Escola de Brasília.
4. ¿Mi pesimismo nació en Córdoba, como yo?
5. Ideas y propuestas para la invención de textos filosóficos desde América Latina.
6. Vida filosófica y vida profesional.
7. ¿Es posible a un pensador sudamericano entrar en la historia de la filosofía?

En las páginas también están los siguientes artículos publicados:

Excesso, ausência e decepção das significações: uma reflexão etico-semântica a partir de um fato traumático da história argentina.

Cine e Filosofia.

1. Discussão com Rodrigo Cássio Oliveira: cinema e filosofia. Da logopatia à linguagem cinematográfica.
2. Cine y Filosofía (Entrevista respondida em el Portal-educ.ar, de la Argentina).
3. Escritos sobre cine (Restos de un libro ido).

En las páginas también están los siguientes artículos publicados:

Hitchcock entre Zizek e Aristóteles

Para una des-comprensión filosófica del cine: el caso Inland Empire de David Lynch.

LA METAFISICA DE JULIO CABRERA COMO META-FILOSOFIA: UNA FILOSOFÍA DEL DESISTIR.

(Tentativa de elucidación de los orígenes de un pensamiento)

Por un profesor alemán¹

PALABRAS PREVIAS

Recientemente descubrimos los textos inéditos del filósofo argentino-brasileño Julio Cabrera. Examinándolos cuidadosamente, pensamos que, por el hecho de que Cabrera no logró en vida el pleno reconocimiento, nosotros, los que leímos con atención todas sus obras, les debemos a posibles lectores una explicación más detallada de las sutilezas y contrastes de su reflexión y de las claves de lectura de su obra, que no son

¹ En los comienzos de la década de 90, Cabrera conoció en Brasil, en un congreso, a un profesor alemán que escuchó con agrado una conferencia suya, y comentó que le sorprendía mucho que en congresos brasileños de filosofía los pensadores locales nunca hablaran de filósofos brasileños ni de sus propios pensamientos. 20 años después, ese profesor alemán escribió el presente artículo sobre la meta-filosofía de Julio Cabrera. El texto fue escrito originalmente en alemán. (Nota del traductor, NT de ahora en adelante).

fáciles de descubrir, en especial por el desconocimiento de su período argentino (1965-1978) y de las raíces de su pensamiento.

Es esto lo que me propongo hacer aquí: aclarar cuestiones cruciales que quedaron ocultas por detrás de lo que Cabrera escribió, e incluso por detrás de lo que publicó. Pues las obras publicadas – que ocupan muchos volúmenes – son tan sólo fragmentos de un pensamiento cuya unidad reflexiva ni aun el lector más avisado conseguiría captar.

En su texto “¿Mi pesimismo nació en Córdoba, como yo?” (Incluido en la lista de inéditos), Cabrera coloca claramente el problema: “*Año 2045. Mis libros y artículos están esparcidos por el mundo, las personas los leen, los utilizan, etc. Pero el nombre estampado en las tapas y encabezamientos es tan sólo eso, un nombre, ‘Julio Cabrera’; pues alguien tiene que haber escrito todo eso. Pero ¿de qué manera mis libros van a ‘hablar por sí mismos’? Son las narraciones históricas hechas por los diversos países las que van decir quién es quién; son los países los que se preocupan en hacer las listas y*

las historias de sus hijos predilectos. Eso, yo no lo tengo. Yo no tengo país. Mis obras andarán por ahí, serán utilizadas, pero nadie va a saber quien fuí”.

No concuerdo con él, dada la repercusión que tuvo su filosofía del cine en Brasil, Hispanoamérica e Italia, y, más recientemente, su pensamiento ético-negativo en el mundo de habla inglesa (que él había rehuido durante mucho tiempo, en gran medida, por opciones políticas). El presente texto es una tentativa de sanar parte de este desconocimiento del sentido general de la obra de Cabrera. Lateralmente, espero también poder justificar con eso la existencia de los comentaristas que él tanto deploró en su “Diario de un filósofo en el Brasil” (2010). Pues, irónicamente, él precisa ahora de buenos comentaristas para volverse, realmente, conocido.

INTRODUCCIÓN

No inundar el mundo con nuevas teorías

Mi hipótesis central es que la filosofía de Julio Cabrera es, fundamentalmente, una meta-filosofía del desistir². A pesar de que Cabrera escribió sobre Estética, Lógica, Ética y Cine, lo que realmente atraviesa toda su obra es una reflexión acerca de la naturaleza y límites de la propia filosofía. Podría decirse – pero esto sería muy impopular en estos tiempos fanáticamente anti-metafísicos – que su meta-filosofía constituye también una metafísica, en un sentido bastante tradicional. El hecho de que el pensamiento de Cabrera sea fundamentalmente una metafísica – y no un pensamiento político socialmente útil - también espanta lectores y disminuye el número de interesados. Pero aunque, en una lectura superficial, la metafísica

² Esta interpretación de la filosofía de Cabrera como siendo una meta-filosofía recibiría, casi con certeza, la aprobación del propio autor, pero no deja de ser una interpretación que estudios posteriores podrían desafiar. De hecho, el profesor alemán es, a veces, intrincado, y su monografía vale más como incitación a la lectura de los textos de Cabrera. Su texto no debería considerarse como la última palabra sobre nuestro filósofo. (NT)

meta-filosófica cabrereana parezca no proporcionar prácticas concretas sino tan sólo una poderosa elucidación de la estructura del mundo, hay en su pensamiento una posible politización negativa de la metafísica que aún espera ser descubierta y explorada, en medio de su aparente “falta de salidas”.

Como la filosofía nunca fue para Cabrera una “profesión”, sino una actitud ante la (propia) vida ante el hecho espantoso de haber nacido, la meta-filosofía que desarrolló es, al mismo tiempo, una reflexión acerca de la naturaleza y límites de la vida humana. Hay muchas filosofías como hay muchas vidas, y las relaciones (en general, infernales) entre ellas pueden ser estudiadas siguiendo las mismas líneas. La meta-filosofía de Cabrera es también una filosofía de la vida, una meta-vida. Haciendo una curiosa observación biográfica, yo diría que la única filosofía que Cabrera conseguiría escribir sería una meta-filosofía, así como la única vida que consiguió vivir fue una meta-vida; nunca consiguió vivir, sino tan sólo sobrevivir, nunca logró pensar, sino tan sólo sobre-pensar. En ese

sentido, practicó un pensamiento de emergencia y vivió una vida sin ganas de vivir)³.

Intentaré (¡pero es tarea ardua!) resumir aquí esta “meta-filosofía meta-vital” en una serie de afirmaciones, casi nunca explícitas de una manera orgánica en la obra publicada de Cabrera. Esas afirmaciones cruciales son las siguientes:

(1) El hecho de que existan muchas filosofías es un despliegue de la naturaleza misma de la filosofía y no un defecto a ser superado. El pluralismo de filosofías es la propia filosofía, y no una situación para lamentar o “resolver”.

(2) Las filosofías que hacemos son construcciones conceptuales y lingüísticas que presentan cierta organización (cierta *Gestalt*) de elementos, no forzosamente compartidos por las otras filosofías. (No hay un conjunto de elementos comunes que las diversas filosofías

³ Éste es precisamente el título de la autobiografía personal inédita de Julio Cabrera, escrita en español: Viviendo sin ganas (Apuntes hacia una autobiografía). NT.

organizarían de maneras diferentes, sino que los propios elementos ya son, parcial o totalmente, relativos a una construcción). Precisamente, por lidiar con conceptos y lenguajes y con hechos empíricos solamente a través de ellos, ninguna filosofía, en su estructura, podría ser un reflejo directo de lo real.

(3) Estas construcciones filosóficas se refieren a diferentes aspectos del mundo a través de sus respectivas organizaciones. No se trata de construcciones cerradas. Todas las filosofías son verdaderas en relación con los aspectos por ellas elucidados. Sus eventuales fallas en captar aspectos de lo real sólo pueden ser apuntadas por otras filosofías igualmente fallas; todas las filosofías son falsas en relación con los aspectos que no formaron parte de sus propias organizaciones gestálticas.

(4) Las filosofías no deben, pues, ser estudiadas como tentativas de aprehender una realidad única, sino siempre como filosofías entre otras filosofías. Cuando encontramos fallas en una filosofía (y fatalmente las encontraremos), eso no será motivo para derribar, eliminar u olvidar esa

filosofía (ni para depreciar, insultar o agredir a su creador), sino para situarla mejor en medio de las otras filosofías, en particular de aquéllas que descubrieron sus fallas. Y ella misma, la filosofía fallada, con su sola existencia, señalará las fallas de las otras filosofías situándolas en el universo de filosofías.

(5) Las filosofías, en la medida en que insistan en la verdad única de sus propias organizaciones, sin capacidad de ver a las otras, o de verse a sí mismas apenas como unas entre otras, cargan un fuerte elemento de incomunicación mutua. Es enigmático que precisamente esa filosofía sea defendida como la verdadera, o como la mejor, tan sólo por el hecho, perfectamente eventual, de que ella sea asumida por mí (en cada caso). La eficacia de una filosofía no es, en sí misma, prueba de su exclusividad, pues todas las filosofías tienen su propio ámbito de eficacia (ninguna filosofía fracasa totalmente).

Todas las filosofías que hacemos están afectadas, según Cabrera, por estas características meta-filosóficas, lo que desafiaría

aparentemente el principio tradicional de no-contradicción. Dependiendo de su génesis gestáltica, dos filosofías con afirmaciones contradictorias podrían ser ambas verdaderas; ya que, cuando dos filósofos se enfrentan, jamás parten de los mismos presupuestos ni hablan exactamente de la misma cosa y, por tanto, no se pueden contradecir.

En el caso particular de Cabrera, su teoría estética de la juventud, su teoría lógica de la media edad y su teoría ético-ontológica y su filosofía del cine de la madurez, son escenificaciones de esa meta-filosofía aquí esbozada. Ésa es mi principal hipótesis hermenéutica. A la luz de esta hipótesis, su teoría estética es, en realidad, una meta-estética que estudia las condiciones puramente formales de la apreciación de obras de arte; su teoría lógica, una meta-lógica que estudia las propias incapacidades analíticas del instrumental lógico; sus teorías ontológica y ética muestran una teoría negativa del ser de la cual se deriva una moralidad igualmente negativa; por último, su teoría del cine retoma la cuestión estética como una meta-estética que estudia las capacidades

lógicas y afectivas (logopáticas) de captación interactiva y “performática” del mundo a través de películas.

No se trata, en ningún caso, según sostengo, de nuevas teorías substantivas, sino de reflexiones sobre posibilidades teóricas, y de mostrar ciertas imposibilidades estructurales. No se trata, pues, de llenar el mundo con nuevas teorías estéticas, lógicas, éticas o del cine. En ese sentido, la obra de Julio Cabrera es una obra del desistir: desde un nivel meta-filosófico, en todos los casos, se opta por no construir nuevas teorías, sino por estudiar sus condiciones de posibilidad o imposibilidad. Sus teorías meta-estéticas (tanto la primera, de juventud, como la teoría del cine de la madurez) son más positivas, pero su meta-lógica y su metaética son abiertamente un “desistir”: ellas deben mostrar la imposibilidad de la lógica como instrumento de análisis filosófico y la imposibilidad de la ética como tentativa de consideración del otro, dos tipos de inhabilitaciones, como a él le gustaba llamarlas.

Cabrera logró formular esta meta-filosofía, con bastante precisión, en la parte IV de su libro

“Margens das filosofías da linguagem” (2003, reimpresso en 2009), pero ella ya estaba perfilada en su tesis de licenciatura en Estética, hecha en su Córdoba natal; después reaparecería en el plano de los estudios lógicos y epistemológicos, en la década del 80, en Brasil, como veremos⁴.

Precisamente porque sostengo esa hipótesis (que la filosofía de Cabrera fue, fundamentalmente, una meta-filosofía, o una metafísica del desistir), no preciso seguir el

⁴ Este carácter “desistente” de la obra de Cabrera está literalmente estampado en un breve trecho de un inédito, titulado: “Andar despacio, no romper nada, mejor no hacer”, que reproduzco aquí: “*Toda mi obra filosófico-literaria estuvo siempre marcada por el pathos del desistir; no hacer algo si puede mejor no hacerse: en mi tesis de licenciatura del año 1969, en la Argentina, era mi explícita intención no construir otro ‘sistema de estética’; en el libro paulista La Lógica Condenada, de 1987, me niego a construir nuevos ‘sistemas de lógica’ alternativos, pero coloco un tipo de hiper divergencia que simplemente impide hacer sistemas lógicos, clásicos o alternativos. Por fin, en el Proyecto de Ética negativa, de 1989, no quiero presentar un nuevo ‘sistema de ética’, sino hablar de las condiciones de imposibilidad de una ética en general. Nunca quise construir cosa alguna. Mis libros explican porque no quiero hacerlo, porque no quiero continuar, porque no quiero vivir. Esa persistente voluntad de no hacer, de no continuar contaminando el aire sobrecargado, constituye una especie de ‘minimalismo’ que caracteriza tanto mi vida como mi filosofía. Lo que no quiere decir que yo no haya vivido o pensado intensamente. Hacer una obra que desiste, llevar una vida que desiste, fue una poderosa forma de rechazar el desistir más radical”. Se refería, ciertamente, al suicidio, en particular al suicidio juvenil (aunque nunca “prematureo” según la filosofía de Cabrera). (Esta nota es del profesor alemán. NT).*

orden lineal de las obras que nos dejó; pretendo iniciar mi investigación por los escritos juveniles sobre Estética (disciplina a través de la cual él se introduce en la vida universitaria, empezando a dictar clases en la Universidad de Córdoba durante la turbulenta década del 70), y por sus poco conocidas obras literarias juveniles; o sea, por la parte de su obra más complicada hermenéuticamente.

Cabrera trató por sí mismo, varias veces, de exponer su propio pensamiento, a veces fingiendo un comentarista imaginario (¡hago votos para que yo mismo no sea otra de sus ficciones autobiográficas!), pero ni en el “Diario de un filósofo en el Brasil” ni en el “Resumen de mi sistema filosófico” (del libro “La Forma del Mundo”), se preocupa lo bastante en conectar su obra actual, más conocida, con las raíces de su pensamiento juvenil, surgido de una reflexión tensa entre la estética y la lógica. Es esa raíz lo que trataré de aclarar aquí al comienzo de este estudio.

LA METAFILOSOFÍA EN EL ÁMBITO DE LA ESTÉTICA Y LA LITERATURA (Los trabajos juveniles).

I. Un soldado escritor (Entre Gide, Fellini y Jonathan Swift).

Él vive sólo lo que lee

La tesis de Licenciatura de 1969, “Posibilidad y realización de un sistema de Estética de base psicológica y la determinación de la estructura intrínseca del arte”, es una obra a la que su autor daba singular importancia. Mi idea es que esta “tesina” - como a veces era llamada en Córdoba - es, en verdad, un ensayo de meta-filosofía, apenas rellenado, en este caso, de contenido estético y crítico-literario, la misma meta-filosofía que va a llenarse, después, con otros contenidos, según sostengo.

Voy a hablar un poco de este trabajo teórico de juventud, absolutamente crucial para entender la filosofía de Cabrera. (Hay algunas consideraciones sobre estética y meta-filosofía,

pero muy pocas, en el “Breve Resumen de mi sistema filosófico”, de 2009, incluido en el libro “La Forma del Mundo”). Pero antes de sumergirme en la tesis de Licenciatura, tiene que ser recordado que, ya desde 1965, año de su entrada a la Universidad, Cabrera vive experiencias literarias intensas escribiendo numerosas novelas breves y piezas teatrales hasta aproximadamente 1970, algo que muchos desconocen. (Su hermano Carlos Cabrera dice, en una carta, que Julio llegaba a escribir una pieza de teatro por día). Casi todas esas obras desaparecieron.

Es sintomático que Cabrera escribiera literatura tan intensamente, y de manera tan espontánea (tan “salvaje”, diría yo), paralelamente a sus estudios de crítica literaria estructural y aplicación del análisis lógico a relatos literarios, un trabajo frío y racional que se desarrollaba paralelamente a esta creación fervorosa de piezas literarias compulsivas.

Como uno de los herederos intelectuales de Cabrera, tengo especial preocupación por el futuro de las pocas obras literarias que restaron

de ese período. Escritas en español, poco traducibles al portugués, deberían ser publicadas en Argentina; pero tal vez no se sustenten por sí mismas, y su particular páthos no sea debidamente captado sin el marco comprensivo del presente estudio, o de otros semejantes que alguien llegase a escribir. En gran medida, estas obras literarias son también “metaliteratura”. Voy a referirme a esas obras brevemente.

“Tiempo de escribir”⁵ es una novela felliniana (influencia de “Ocho y Medio”, película fundamental en la vida de nuestro filósofo) y también gideana (en la línea de “Los falsos monederos”, obra que fascinó a los dos Cabrera, Julio y Carlos, en los años 60), acerca de una novela que no acaba nunca de ser escrita: o sea, metaliteratura (como ya el propio título lo sugiere: se trataba de la búsqueda de un tiempo “de escribir”, y no tan sólo del tiempo de “narrar una historia”). El texto está dedicado a Daniel Vera,

⁵ Este texto juvenil y los otros mencionados por el profesor alemán en su estudio no han podido ser encontrados y no constan en la lista de textos inéditos de Julio Cabrera. Desconocemos cómo el profesor ha podido tener acceso a esos textos. NT

poeta cordobés⁶, el más importante amigo de Cabrera en esos años, o su “contra-amigo”, como consta en la dedicatoria. Una anti-novela porque, estrictamente, sus páginas transcurren y se evaden sin que la novela consiga ser escrita. Se trata del boceto de una novela jamás hecha. Su forma refleja eso mediante un montaje muy peculiar, imposible de reconstituir en los estándares normales de una narración lineal. Parece una novela escrita en aforismos o en frases, no una novela sino la preparación siempre postergada de una novela. Es también un texto meta-vital, escrito por un joven muy temeroso de su futuro, de entrar en el torrente de la vida y de todo lo que tendría que enfrentar, una vida que temía y reprobaba y que no le interesaba, ya convencido, en aquella época, de que tendría que vivir sin ganas.

⁶ Daniel Vera tiene una vasta obra poética, de la que se destaca Fundamento hsin (1987), un libro de poemas que Cabrera admiraba enormemente. Vera era además un filósofo libre (catedrático en sus horas libres) y maratonista premiado; Cabrera le dedicó un ensayo incluido en Análisis y Existencia: “Sobre Daniel Vera, filósofo cordobés, como Averroes, pero argentino, borgeano y peronista”. NT. Más recientemente, escribió sobre Vera el ensayo “Otaminona”, incluido en el libro “Hsin límites” de Sebastián Vega. Editorial Alción, Córdoba, 2021.

La literatura le sirve a Cabrera como previsión tranquilizadora de una vida para la cual no se sentía preparado (y con la intuición profunda de que jamás lo estaría). Sorprende, en esos textos escritos a los 20 años, la alusión a países extranjeros (Francia especialmente) y el uso de personajes maduros o muy viejos, como si la literatura fuera para Cabrera como una mano que se extiende con cautela para probar la temperatura del agua que puede quemar. En ese sentido, la novela es también meta-vital, anticipadora de una vida temida que se vuelve más inofensiva a través de la libre construcción literaria. El lenguaje, el sonido de las palabras, el juego de las frases, toman el lugar de la realidad. Jugar con las palabras en consecuencia de una básica imposibilidad para la vida. (La literatura era también devorada en lecturas, solitarias o compartidas con su hermano Carlos: Cortázar, Joyce, Proust, Borges, Mann, Gide, Hesse, Faulkner, Cortázar, Sábato, Sartre, Camus, etc.).

Estoy convencido de que esa imposibilidad de vivir compone la propia posibilidad de filosofar de nuestro pensador; filosofar no como una forma de vida, sino como una forma de no vida. La

literatura era su contacto con la vida en un momento en que la filosofía aun no podía serlo; después sería la filosofía, pero siempre en contacto simbiótico con la literatura y el cine. Estas raíces existenciales del filosofar son, sostengo, las últimas explicaciones de la imposibilidad de Cabrera de profesionalizar su pensamiento filosófico, fuente de toda su profunda falta de adaptación al filosofar académico, que tantos problemas le trajo siempre.

“Los ladrones” es un relato rememorativo que coloca, meta-literariamente, la propia posibilidad de escribirlo. Este texto era, en verdad, un pedazo de la novela “Tercera Persona”, que intentaba contar aspectos de su experiencia en el servicio militar obligatorio (una vivencia muy fuerte en la biografía de Cabrera). El desafío era conseguir escribir un texto que fuera de interés de todos pero que captase el particular afecto de la experiencia original del cuartel, con toda su substancia ética y metafísica. A medida que Cabrera iba corrigiéndola a lo largo de los años, toda vez que la novela ganaba alguna calidad literaria perdía algo de su inicial densidad

autobiográfica, su aura de experiencia vivida; y viceversa. La novela fue dejada de lado, pero, de todas formas, era siempre la propia literatura que estaba siendo puesta en juego allí (¡meta-literatura!).

Las únicas dos piezas que quedaron, “El paso de acero” y “Sólo la violación y la noche nupcial” (esta última influenciada, tal vez, por la película “El año pasado en Marienbad”, de Alain Resnais, otra obra-fetiché de los dos Cabrera) no cuestionan el teatro como tal (¡no son meta-teatrales!), pero configuran curiosos experimentos de lenguaje donde un joven de poco más de 20 años que nunca había salido de su ciudad natal, nuevamente imagina dramas europeos protagonizados por personas viejas. El aspecto metaliterario aflora aquí en la forma de un mundo que nada tiene de real o de vivido, surgido de las propias entrañas de la literatura que aquel joven devoraba. Él vive solamente a través de lo que lee, y conoce el mundo como Kant lo conoció, a través del papel.

Todas las pasiones humanas aparecen en las piezas y novelas del joven Cabrera sin que nada

de eso haya sido vivido o experimentado por él (hijo de familia pobre, sin ninguna posibilidad de viajar a no ser por la imaginación). Se trata de un universo de historias y experiencias ficticias que colocan a la propia vida no vivida en el laboratorio del lenguaje. Y es eso, precisamente, lo que transforma estos textos literarios en una curiosa meta-vida, una realidad experimentada en la búsqueda de estilos y de formas, nunca como experiencia propia. Son las obras literarias de alguien que se rehúsa a vivir, alguien que decidió no entrar en una vida asustadora a no ser bajo la protección de una fantasía controlable.

La literatura juvenil de Cabrera es, pues, de punta a punta, metaliteraria y meta-vital; y la vida ya es en ella juzgada negativamente. Esto llega a su más clara formulación en el relato, bien posterior (escrito ya en los años 70), “La Oficina de Informes”, donde la vida humana es juzgada por un ser que aun no nació, dando forma literaria a lo que será después la tesis central de su reflexión ético-negativa: mejor no nacer (así como la tesis fundamental de “Tiempo de escribir” había sido: mejor no escribir). Ya en

pleno exilio brasileño, Cabrera publica dos de sus obras literarias tardías, dejando inéditas todas las mencionadas; el libro de cuentos: “Nuevos viajes de Gulliver” (1989) y la novela “El lógico y la Bestia” (1995), ambos publicados por Alción, de Córdoba (Argentina). Los cuentos reflejan la concepción ético-negativa al retomar personajes y hechos de la vida de Jonathan Swift, un escritor crepuscular que siempre fue de la preferencia afectiva de Cabrera. La novela, que él siempre consideró como pieza fundamental de su obra filosófica, es una reescritura del clásico de Robert Louis Stevenson “Dr. Jekyll and Mr. Hyde”, una reflexión literaria acerca de las relaciones infernales entre la lógica y la metafísica encarnadas en un riguroso profesor de lógica (Joseph Von Kabra) que de noche se transforma en un horrible metafísico. Lo que Cabrera estaba tratando de estudiar en el plano teórico fue así “logo-dramatizado” (un término creado por él, precursor de la “logopatía” de los años 90) en forma de ficciones, relativizando las fronteras tradicionales entre filosofía y literatura.

II. Estudiando el esqueleto de la literatura. Los valores estéticos delante del tribunal de la lógica. Del itinerario porteño al exilio brasileño.

No importa la filosofía que se tenga ni la vida que se va a llevar

Los años 70, pasados entre Córdoba y Buenos Aires, fueron tiempos de “análisis estructural de los relatos”, una actividad típicamente meta-filosófica en un sesgo de crítica y justificación de la literatura: se trataba de analizar obras literarias en lugar de degustarlas o escribirlas; y de analizarlas en su mero esqueleto formal, a través de enunciados con sentido según exigencias analíticas. En esa época, Cabrera se relaciona con los profesores de la UC (Universidad de Córdoba) Aldo Guzmán, Iber Verdugo y otros estudiosos cordobeses de la obra literaria (como Silvia Barei).

Tal vez Cabrera se sentía a gusto para hacer este tipo de trabajo distanciado una vez que ya había realizado intensamente, en la década anterior, una experiencia viva con la literatura;

como si hubiera “pagado la fianza” para poder ahora estudiar fríamente lo que antes había sido ardientemente vivido. Las obras literarias que lo habían encantado, ¿pasarían ahora por el tamiz de un riguroso “análisis estructural”? No totalmente, pues podemos notar que Cabrera nunca toma a ninguno de sus escritores favoritos (Hesse, Cortázar, Gide) como objeto de análisis estructural, sino otros que lo seducían menos en el plano sensible (García Márquez, Jorge Amado), como si quisiera preservar lo que apreciaba de las garras despiadadas del análisis.

La tesis de licenciatura de 1969 (el autor tenía entonces 24 años), “Posibilidad y realización de un sistema de estética”, da una expresión teórica al “pathos del desistir”. Aquí la tesis meta-filosófica se toca con la idea de una “formalidad del mundo”. Desde joven, Cabrera tiene la idea de que todo lo que vivimos, pensamos y escribimos sigue una misma y monótona estructura que es rellenada por diversos contenidos que distraen de aquella forma. Y concibe a la filosofía como la actividad que tiene que traer esa forma a la luz, por debajo de todos los mecanismos de ocultación y disimulo. Esta

estructura formal, que atraviesa todo tipo de contenidos, es lo que él llamaría después “la forma del mundo”, título de uno de sus libros.

La tesis de licenciatura ya adopta desde el comienzo un fuerte tenor meta-filosófico, específicamente por observar todos los sistemas de estética en panorama, sin asumir ninguno de ellos, tratando de explicar su auto-sustentación y su oposición contra todos los otros en términos puramente formales. El trabajo habla de “pluralismo de sentidos” (y la comprensión de esta expresión dio mucho trabajo, según consta, a los miembros de la mesa, especialmente a Augusto Furlán que planteó dudas a esa categoría), para expresar una intuición muy primitiva: tenemos diferentes sentidos de las cosas (como tenemos un peculiar “sentido del humor”), y nos desentendemos mutuamente por acentuar sentidos diferentes.

Pero no tenemos por qué eliminar lo que no entendemos. Cabrera tuvo siempre una actitud crítica ante la eliminación de filosofías, y siempre trabajó en el sentido de nunca superar el plano de la diversidad irreductible. La pluralidad fue

siempre para él el último punto de referencia de las filosofías. Le parecía que la eliminación de filosofías, como la eliminación de vidas, provenía de un profundo error epistemológico y existencial, antes de ser un error moral. Tenía la idea de que estamos todos ubicados dentro de una horma común (la forma del sentido, la forma del mundo), separados e incomunicados tan sólo por los meros contenidos que colocamos dentro de esa forma monótona que todos compartimos y que ya no reconocemos.

La imagen persistente en el trabajo del 69 es que siempre partimos de un fondo indiferenciado de sentidos, de un vasto pluralismo de posibilidades, y que escogemos tan sólo uno entre ellos en el momento de construir nuestro propio sistema (de estética o de cualquier cosa). Y así son también nuestras vidas: el embudo y el filtro de una individualidad, la acentuación de una cierta visión de las cosas entre otras. De alguna manera, al ganar una vida naciendo, o al hacer una filosofía, empobrecemos el universo de posibilidades y lo estrechamos en una única dirección; nosotros somos esa estrechez. Pero, en ese caso, ¿cómo podríamos después

reivindicar para nuestro sistema un carácter único y exclusivo, si en su propia generación ya fue dejada de lado una infinidad de posibles? La sustentación del propio sistema se alimenta de este empobrecimiento inaugural; ¿Cómo podría después pretender abarcar todo el mundo desde una única perspectiva, siendo que cada perspectiva es ya, visceralmente, un inicial empobrecimiento del mundo?

Cada uno de nosotros toma conciencia del pluralismo de sentidos a través de la resistencia concreta que encuentran nuestros enunciados (por ejemplo, sobre obras de arte) cuando los formulamos delante de los enunciados de los otros. Me doy cuenta de que no estoy solo cuando mis sentidos son rechazados, negados, atacados, limitados, etc., por los otros sentidos, y no porque tenga yo alguna especie de “acceso” al pluralismo de sentidos como si fuera un objeto del mundo al lado de otros. El pluralismo de sentidos no es un objeto, sino el trasfondo sobre el cual los objetos se destacan y pueden ser vistos.

Pero los “sistemas” de estética (y filosóficos en general) son tendencialmente reduccionistas, en el sentido de llevar a los sentidos hacia cierta dirección y anhelando, irresistiblemente, reducir todos los otros sentidos al que se ha escogido. Por el contrario, un “modelo” de estética (en la terminología de la tesis de Cabrera de 69) se presenta tan sólo como una organización posible entre otras, sin reduccionismo. Cuando presento mi filosofía, apenas muestro como ella plausiblemente funciona; no explico por qué ella sería la única verdadera y porque tendría que derribar a todas las otras filosofías.

Por otro lado, descubrimos en este joven pensador una olímpica indiferencia meta-filosófica frente a la filosofía que se pueda elegir o asumir. Pues habiendo captado la formalidad de los sentidos (más tarde la formalidad del mundo), los diversos sistemas de filosofía aparecen como organizaciones, todas ellas posibles, de una misma formalidad. Surge la cuestión de cuáles podrían ser los criterios para escoger uno u otro entre todos esos juegos. Así, no interesa al joven Cabrera la filosofía que se va a tener o la vida que se va a (lograr) vivir; de

todas maneras, será vida, será filosofía. De lo que se trata, queramos o no, es de vivir como humanos y de abrir camino para nuestros pensamientos, sea cual sea esa vida, sean cuales sean esos pensamientos.

Esto lleva a pensar que no importa cuál sistema se escoja. En última instancia, elegiremos por inclinación, placer, satisfacción intelectual o animal, y rechazaremos por odio, despecho o miedo, o porque algo nos resulta insoportable. La vida sensible e intelectual, de todos modos, estará allí y tendrá que ser vivida; no hay una forma determinada de vivirla o de morirla.

En aquel instante en que el futuro se extendía asustadoramente a su frente (ese mismo futuro que después habrá sido, no menos asustadoramente, dejado para atrás), parecía tranquilizar a Cabrera pensar que, realmente, no importaba demasiado la filosofía que se iba a sustentar o la vida que se iba a llevar. Podía ser cualquiera. De esa forma, tampoco se podía fracasar (por lo menos, más allá del fracaso de haber nacido, como será tematizado en la época madura del pensamiento ético-negativo). Una

especie de escepticismo protector, como se lo dijo una vez su colega de la universidad, el psicólogo Hugo Calós. La forma del mundo (de los sentidos) protegía mucho más de lo que lo haría si se asumiese un único sentido yuviéramos que encontrarlo en algún lugar objetivo, y después defenderlo a muerte contra todos los otros sentidos, algo para lo cual Cabrera no sabía si contaría con las fuerzas suficientes. Era mejor suponer que no había nada para encontrar, en esa vida que estaba obligado a vivir. Prefería ser un linyera de la vida más que un ejecutivo, un viandante sin un rumbo determinado.

Ya en la tesis del 69, Cabrera piensa que la vida del pensamiento se desarrolla entre dos polos, un polo de experiencia vivida y un polo de juicio intelectual, dentro de una especie de “continuo”. Tenemos una vivencia muy fuerte de algo, después ella se va apagando y finalmente se transforma en un juicio frío y distante de lo que fue vivido. La idea es que podemos comprender algo (una obra de arte, en este caso) en cualquier punto de ese continuo. Seleccionamos sentidos diferentes de ese continuo y los vamos

acentuando de diferentes maneras, de acuerdo a si los vivimos más cerca del polo-experiencia o del polo-juicio. Pocos lectores de la obra de Cabrera saben que esta idea meta-filosófica fundamental, que aparece en escritos tardíos como “Margens das filosofías da linguagem” y el “Diário de um filósofo no Brasil”, ya estaba claramente presente en la tesis del 69.

Aflora aquí claramente el tema, recurrente, de la mera interacción sin comunicación entre los humanos, una parte significativa de un naciente pesimismo ético-ontológico que será después característico de todo el pensamiento filosófico de Cabrera. El pluralismo de sentidos no nos une (como debería hacerlo) porque cada uno de nosotros insiste en su propia selección de sentidos y trata de derribar la selección de los otros. Procuramos autoafirmar los propios sentidos y negar los ajenos. Si los humanos son imaginados como icebergs (una figura bastante usada por Cabrera), lidiamos siempre con las mitades de los otros que están sobre el nivel del agua, y somos sistemáticamente injustos con ellos al ignorar las partes sumergidas.

En un artículo escrito en 1975, año de su mudanza a Buenos Aires, llamado “Introducción a la meta-estética”, Cabrera asume sus reflexiones sobre estética como desarrollándose en otro nivel, no en el nivel de las obras de arte mismas, sino del discurso que intenta hablar “acerca de ellas”. En verdad, en la época en que este texto fue escrito, Cabrera, en plena fase analítica, trataba de formular un paralelo con la metaética cultivada por Eduardo Rabossi en la Sadaf (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico). La filosofía analítica inculcada por Andrés Raggio⁷ en Córdoba, hace que Cabrera vea a la mayoría de los enunciados de la estética y la crítica literaria como “carentes de sentido”; pero, al mismo tiempo, comienza a crecer en él un interés por tratar de legitimar discursos bajo sospecha utilizando las propias herramientas analíticas.

⁷ Un profesor de lógica muy bien conceptuado en el mundo y que viajaba sin parar, y que tuvo mucha influencia en la vida filosófica de Cabrera, pero de quien tuvo necesidad de liberarse más tarde. En su novela El Lógico y la Bestia, encontramos un personaje llamado Ramsés Viaggio, un curioso impostor que sufre una genuina muerte literaria del padre. Cabrera estuvo con Raggio en Aix-en-Provence y Brasilia, y se despidió de él en París, al final de los 80, después de una tensa discusión en un almuerzo con Gilles Granger y Joëlle Proust. NT.

Sería muy difícil entender esta lucha interna de Cabrera con la filosofía analítica tan sólo leyendo los textos que publicó en vida. Sus puntos de interés en la época eran, en particular, los enunciados de valor sobre películas o novelas, afirmaciones que aparecían no tan sólo en los libros sino también en las conversaciones de las muchas que Cabrera tuvo con su hermano Carlos, en Córdoba, durante los años de la “bohemia” cordobesa de los años 60 y comienzos de los 70. No aceptaba la arbitrariedad de la mayoría de las afirmaciones que se hacían sobre obras en la crítica literaria y cinematográfica; le desagradaba que una película o una novela pudieran significar cualquier cosa, todo lo que el lector quisiese. En esa línea, no importaban tanto las obras mismas como el discurso meta-artístico que trataba de hablar con sentido acerca de ellas. Esto será típico de esa etapa fuertemente analítica que Cabrera va a dejar atrás un tiempo después, a favor de una especie de filosofía mixta, analítica y existencial al mismo tiempo.

Aquí aparece, pues, otra dimensión de la meta-filosofía cabrereana: en primer lugar, como ya

fue visto, cada sentido era una elección sobre el telón de fondo del pluralismo de sentidos (y, en esta línea, todas las elecciones eran en principio posibles). Pero la filosofía analítica pretendía fiscalizar sobre sentidos, en un sesgo meta-filosófico crítico y reductivo, en la medida en que pretendía descartar algunos de ellos como incomprensibles o insostenibles. En este período analítico, la reflexión meta-filosófica era, pues, de tipo correctivo; estamos en un período diferente de aquel de la tesis del 69, que era mucho más fenomenológico y explícitamente no reductivo. Aquí ya no nos quedamos fascinados delante del pluralismo, sino que se trata de limitarlo mediante el análisis crítico. En ese período analítico, no todas las organizaciones son posibles. Hay aquí un hecho muy curioso que nadie notó en la época: Cabrera hizo su primera tesis, la de licenciatura, a la luz de una intuición existencial primordial (el pluralismo de sentidos, la formalidad del mundo), y escribió la segunda, de doctorado (en 1974), guiado por el análisis lógico de tipo reductivo. Profesores que participaron de ambas mesas de examen (como Arturo García Astrada) no notaron esto, que podría haber sido visto como una contradicción,

pero que se trataba de una especie de tensión dentro del pensamiento de nuestro filósofo.

En un curioso acto de nostalgia, ya en su exilio brasileño, Cabrera traduce su tesis de doctorado al portugués y la publica en Brasil bajo el título “Problemas de estética y lenguaje. Un abordaje analítico”, en 1985, diez años después de la defensa, por la editora de la Universidad Federal de Santa Maria, en donde ahora trabajaba. Por lo que sabemos, este texto dejó de tener importancia en el momento en que Cabrera examina y evalúa su propia obra. A diferencia del Brasil, en donde la tesis de doctorado es un punto crucial de la formación (y, muchas veces, el único trabajo de aliento hecho en toda una vida académica), este trabajo fue para Cabrera apenas una habilitación formal para poder trabajar en las cuestiones que realmente le interesaban. Fue, en su época, un trabajo autoral, pero que quedó tan sólo como la marca de un período, superado por la dinámica de un pensamiento vivo.

TRANSICIÓN: La legitimación de discursos, de la Estética a la Metafísica.

III. Bertrand Russell al servicio de la crítica literaria. La catástrofe de 1978 en la Sadaf de Buenos Aires en torno de una idea imposible: enunciados valorativos que son también descriptivos.

Gabriel perdió a su madre y vino a trabajar

La tensión entre lógica y estética, punto crucial para entender los orígenes del pensamiento meta-filosófico de Cabrera, se desdobra en varias dimensiones: por un lado, la lógica tiene la prioridad, debiendo el discurso estético y crítico-literario justificarse ante ella. (Cabrera va a transitar este camino a través de una tentativa de mostrar el carácter referencial o denotativo de los enunciados estéticos). Pero, por otro lado, comienzan a aparecer, de a poco, las primeras dudas acerca de la propia capacidad del instrumental lógico para juzgar discursos en general y tratar de justificarlos.

Vamos a tratar aquí del primer movimiento, dejando el segundo para la próxima sección.

En noviembre de 1978, aun viviendo en Buenos Aires y siendo miembro de la Sadaf, Cabrera se siente lo suficientemente maduro como para presentar algunas de sus ideas sobre análisis lógico-estructural de los relatos literarios en una sesión de esa sociedad analítica. El trabajo presentado se llamó: “Enunciados valorativos que describen hechos”, y fue leído el sábado 18 de noviembre, a las 16 hs en los antiguos salones de la Sadaf (en Leandro M. Alem), y posteriormente publicado en Brasil, en español, con el título “Describir y valorar” (Ver lista de Obras Publicadas). A última hora, Eduardo Rabossi fue sustituido por Carlos Nino como discutiador del trabajo. Parece que las reglas de la discusión no fueron todas respetadas (Cabrera no tuvo en manos las críticas con la debida anticipación para preparar sus réplicas), hubo muchos desentendimientos y Cabrera consideró aquella presentación como un rotundo fracaso de comunicación. Ninguno de los discutiadores entendió nada de la propuesta de Cabrera, porque ella estaba, en verdad, fuera del radio

analítico en el que el propio Cabrera insistía en ubicarla. Pronunciada delante de filósofos hermenéuticos o de psicoanalistas, la tesis central – que había enunciados que podían ser al mismo tiempo descriptivos y valorativos – resultaría mucho más plausible. Pero los asistentes a la reunión catastrófica pretendían que Cabrera definiera una “estructura lógica” que justificase ese vínculo entre descripciones y valoraciones, algo que Cabrera no podía ofrecer. Después de la presentación, los entonces jóvenes Diana Maffia e Alberto Moretti lo acompañaron hasta Retiro a tomar el tren, y a impedir – según manifestaron - que Cabrera se arrojase a las vías.

En aquella época, Cabrera estaba haciendo enormes esfuerzos para ser entendido por el grupo analítico de Buenos Aires (además de Rabossi, Raúl Orayen, Thomas Moro Simpson, Jorge Bosch, Alberto Coffa, Carlos Alchourron, etc), escribiendo textos de meta-estética que pudieran ser vistos en paralelo con los estudios meta-éticos y metajurídicos que interesaban a algunos miembros de aquel grupo. Entre los escritos de esa época encontramos: “Filosofía

analítica y análisis estructural de los relatos”, “Carnap y la estética empirista”, “Sentido y denotación en universos ficticios”, “Contextos históricos y contextos literarios”, entre muchos otros⁸.

En su tentativa de mostrar que los enunciados valorativos pueden describir hechos sin dejar de ser valorativos, y sin ser tampoco meras expresiones de emoción, Cabrera trataba de aplicar la teoría de las descripciones de Russell a los relatos literarios, y algunas herramientas del análisis literario de Vladimir Propp, pero critica a los “estructuralistas” (sobre todo en el texto “Entidades supuestas”) por suponer una estructura “objetiva” en las obras literarias. Para él, las estructuras son proyectadas dentro de juegos de sentido, y no “descubiertas” en las cosas mismas. Esto es una subsistencia de ideas presentes ya en la tesis de licenciatura: el “pluralismo de sentidos” va contra cualquier idea de una estructura objetiva de obras que no sea tan sólo una cierta organización de sentidos dentro del universo irreductible de sentidos.

⁸ Estos textos no han podido ser encontrados. Posiblemente no pasaron por la prueba autocrítica de Cabrera y fueron destruidos.

El texto “Describir y valorar” es representativo de este movimiento de pensamiento que busca justificar enunciados estéticos dentro de una postura que los académicos llamarían cognitivista. La ventaja de la estética sobre la ética es que, en el caso de la primera, tenemos las obras de arte como objetos de referencia de nuestro discurso, y no sólo acciones o situaciones. La observación y análisis de obras (literarias, por caso) permite testear la dimensión descriptiva o denotativa de nuestros enunciados de valor estético. En este sendero, Cabrera quería mostrar la existencia de un tipo particular de enunciados valorativos que son, al mismo tiempo, descriptivos.

Para eso, se debe comenzar por huir del análisis clásico de enunciados valorativos basado en la mera presencia de “términos valorativos” (como “bueno”, etc), en un sentido estático y independiente del contexto. Cabrera prefiere pensar que toda y cualquier expresión puede ser usada valorativa o descriptivamente. Para tratar de disciplinar el proceso de valoración y removerlo de una determinación puramente pragmática, Cabrera entiende los personajes de

un relato como un enjambre de descripciones (Russell) o de funciones (Propp). Cuando hacemos eso, pasamos a ser capaces de entender valoraciones sobre ellos a través de un análisis perfectamente descriptivo, en términos de funciones o descripciones. Aquí tenemos enunciados que son valorativos y descriptivos al mismo tiempo: cuando decimos que dos personajes son redundantes o repetitivos (valoración), queremos decir que comparten todas sus funciones Propp o todas sus descripciones Russell.

Por lo tanto, las condiciones para que el enunciado valorativo “Los personajes A y B del relato X son redundantes” sea verdadero son las mismas que las condiciones para que el enunciado descriptivo “Los personajes A y B del relato X comparten todas sus funciones” sea verdadero. Esta “valoración estructural”, basada en la aproximación entre valorativo y descriptivo, no es, pues, meramente pragmática, sino que se puede resolver en el plano semántico. La conexión entre la redundancia y el compartir funciones no es una conexión pragmática más o menos arbitraria, dependiente del uso, sino algo

que puede ser fuertemente apoyado en el análisis lógico. (Esto no niega, es claro, la intervención de criterios pragmáticos en los procesos efectivos de valoración; por ejemplo, todos los involucrados tienen que aceptar que la redundancia puede analizarse en términos de compartir funciones; si esto no es aceptado por los usuarios, el análisis no podrá funcionar).

La idea era que enunciados aparentemente no-valorativos, como “Gabriel vino hoy a trabajar, como todos los días”, o “Dos personajes de la novela X comparten todas las mismas funciones”, pueden ser contextualmente valorativos (o, como diría Cabrera muchos años después, después de hacer el libro sobre redes predicativas con el profesor Olavo, “valorativos dentro de una red”), si son entendidos dentro de estructuras mayores, tales como: “Gabriel perdió su madre y hoy vino a trabajar, como todos los días” o “Dos personajes de la novela X son totalmente redundantes y repetitivos, pues comparten todas las mismas funciones”. Lo que vuelve valorativo a un enunciado puede no ser la presencia efectiva de “términos valorativos” (como “bueno”, etc), sino una intención valorativa

heredada del contexto, pero que puede ser analizada semánticamente.

En esta dimensión correctiva de su meta-filosofía (fuertemente analítica, influenciada por Raggio y los filósofos de la Sadaf), Cabrera estaba tratando de legitimar el discurso estético dentro de una postura fuertemente referencialista. Utilizando con cautela los instrumentales lógico-analíticos (de los cuales aun no había comenzado a desconfiar), intenta cierto rescate de discursos bajo sospecha (el discurso estético, el discurso metafísico) como legítimos, y no tan sólo como algo a ser descartado mediante el análisis reductivo. El instrumental lógico-analítico no es, pues, usado para condenar o eliminar, sino para justificar y conservar, lo que, de todos modos, continúa dando prioridad al instrumental lógico-analítico como método eficaz de análisis, aunque sin permitirle eliminar lo que analiza.

IV. La cuestión de los sentimientos. De la asepsia analítica de los estudios literarios a la logopatía en el cine.

Los sentimientos no pueden dispensarse

El artículo “Hablando de objetos estéticos”, de 1981⁹ (que fue presentado en un congreso internacional de filosofía del lenguaje en Campinas, organizado por Marcelo Dascal), es particularmente importante para entender el paso de los primeros estudios estéticos (de los años 60 y 70, en un sesgo analítico), para la segunda etapa, dominada por el interés en el cine y por el método performático de análisis, donde la noción de logopatía desempeñará papel central. Aquí la cuestión de los sentimientos se vuelve fundamental. Pues, en un registro mooreano, se podía criticar una cierta teoría estética que estableciera que un objeto con las propiedades A, B y C debía ser bello argumentando que alguien podría captar las propiedades relevantes del objeto sin sentirlo como bello. Cabrera comienza a considerar con cautela el papel de

⁹ Este artículo fue milagrosamente encontrado e incluido en la lista de inéditos.

las emociones en la captación de obras de arte (y, en particular, de películas), pero no en el sentido tradicional del mero impacto emocional, sino enfocando la dimensión cognitiva de los sentimientos.

En aquel lejano texto de 81, Cabrera se rebelaba contra ese tipo de argumento, alegando que el hecho de que alguien no “sienta” un objeto como bello no niega que el objeto sea bello por tener las propiedades A, B y C. Podemos no sentir como bello algo que tiene las propiedades de lo bello, y podemos sentir como bello algo que no tiene esas propiedades. En esa época, aun influenciado por la filosofía analítica clásica (y, notablemente, por los escritos de Wittgenstein sobre estética), Cabrera trataba de dejar los sentimientos de lado, determinar lo bello en términos puramente predicativos. Las reacciones de los espectadores eran irrelevantes y colocar los sentimientos en primero plano era cometer lo que él llamaba, parafraseando a Moore, la “falacia sentimentalista”.

Por el contrario, la idea central de los estudios sobre cine, en la retomada de la cuestión

estética en los años 90, era que el sentido de una película (y lo que se podía aprender sobre el mundo a través de ella) no podía ser captado a no ser a través de una mediación logopática, donde el papel del afecto era esencial. Lejos de quedar descartados, los afectos eran un componente fundamental de captación del sentido y la referencia de películas. De esta manera, los estudios estéticos acompañan el giro de la filosofía de Cabrera desde la filosofía analítica hacia la filosofía de la vida, pero sin que estas actitudes se sucedan de manera excluyente sino como dimensiones de un mismo filosofar en movimiento. El análisis no era abandonado. Se trataba de un análisis que incorporaba elementos existenciales.

La noción de logopatía desafía la antigua idea de que es posible separar el análisis de propiedades y los sentimientos que ellas pueden despertar en un espectador cualquiera. Logopatía liga internamente propiedades con emociones: no podemos captar un objeto estético tan sólo por la vía lógica, porque las propiedades están ya “cargadas de afecto”. Esta afectividad es una

condición existencial indispensable para captar el valor de un objeto estético.

Es claro que el joven Cabrera tenía razón al decir que no tenemos ni la mínima idea de lo que las personas van a sentir frente a obras de arte (cine, literatura), pero en una visión interactiva y performática como la desarrollada en los escritos sobre cine, esto deja de ser un inconveniente; se vuelve, de alguna manera, a las ideas primordiales de la tesis de licenciatura de 69: el pluralismo de sentidos se estrecha en sentidos individuales guiados por acentuaciones, que ahora comienzan a ser entendidas como fuertemente afectivas.

En la época analítica, Cabrera veía a los sentimientos como caóticos y individuales: lo que un individuo puede “sentir” frente a una obra de arte es algo incontrolable, y la estética no puede ser formulada en ese plano. En la época más existencial de la logopatía, las emociones son vistas como orientadoras de una cierta interacción con la obra, y su imprecisión y carácter inesperado no son negados, pero tampoco estorban, como lo hacían en la época

de los modelos analíticos. De todas formas, en el abordaje logopático, el análisis lógico no es descartado, sino articulado con la parte pática. En el artículo de 81 se decía que el momento sensible no podía ser descartado y que se trataba de “...repensar el papel de la sensibilidad dentro del proceso total de identificación de un objeto como estético”. De esta forma se huía tanto de falacias intelectualistas analíticas como de falacias sentimentalistas hermenéuticas.

Estas ideas, además de su interés intrínseco, funcionan como valiosas indicaciones de los orígenes del pensamiento meta-filosófico de Cabrera, entrelazado con los estudios estéticos, la literatura y el cine y su permanente tensión con el análisis lógico-lingüístico. Todo este trasfondo filosófico debía ser incomprensible para los filósofos de la Sadaf en la reunión del 78 y fue una gran ingenuidad de Cabrera pensar que podía explicar todo eso en una reunión de dos horas.

Además de los dos libros sobre cine publicados (“Cine: 100 años de Filosofía” (Barcelona) y “De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia”

(São Paulo)), Cabrera publica varios artículos sobre el abordaje logopático del cine (ver Obras publicadas), incluso discutiendo la teoría de la logopatía y abriendo nuevas líneas de investigación, especialmente con sus nociones de cine transversal y cine vacío. Sostengo que toda esta producción más reciente sobre filosofía del cine debe, para su adecuada comprensión, ser colocada en conexión con los orígenes más lejanos de la reflexión meta-filosófica cabrereana, abocada en esa primera época a la literatura.

V. El momento menos personal de la reflexión meta-filosófica de Cabrera: tratando de “salvar la metafísica” entre Kant y Schopenhauer.

Hubo pocos filósofos europeos importantes

Después del primer período de estudios lógico-estéticos, que dura hasta fines de los años 70, ya en su exilio brasileño, se abren dos líneas de investigación complementarias: (1) La legitimación de otros discursos condenados como sinsentido por el análisis lógico, en

particular el discurso metafísico; (2) La crítica del propio instrumental lógico-analítico como pretensión legitimadora de discursos.

Hablemos de la primera línea, que yo considero la parte menos interesante y personal del pensamiento meta-filosófico de Cabrera¹⁰. Ya en los artículos sobre estética, él había defendido la idea de que cuando hacemos una teoría estética tenemos que “transcendentalizar” una parte del lenguaje, “tautologizándola”, de cierto modo: si en la propia teoría estética “ser bello” significa, digamos, tener las propiedades L, esta ligazón se transcendentaliza, de tal forma que deja de ser posible, en las líneas de la “cuestión pendiente” de Moore, decir algo como: “Pero podría haber algo que fuera L y que no fuera bello”, quedando esto prohibido por la transcendentalización. Aquí Cabrera comienza a ver una posibilidad de que la metafísica se salve

¹⁰ Por contraste, tal vez ésta sería considerada por los profesores como la parte más interesante desde un punto de vista estrictamente académico. De hecho, un ex-alumno de Santa María, Luis Portela, hizo alusión en su disertación de maestría, “Porque a Crítica da Razão Pura é uma metafísica?” (2001), a un trabajo de Cabrera sobre legitimación transcendental de la metafísica escrito precisamente en este período. Por otro lado, creo que el profesor alemán se equivoca en considerar esta parte del pensamiento de Cabrera como menos original que las otras. NT

del estigma del sinsentido pensándola como una metafísica trascendental, pero en el sentido inocuo de una tautología lexical (y no, por ejemplo, como conectado con algún tipo de “sujeto trascendental”).

Este “trascendental” deflacionado era más el resultado de una maniobra lingüístico-conceptual que la proyección de un “ámbito” de objetos (y en esto Cabrera continuaba, de alguna forma, ligado a la filosofía analítica, siempre cauteloso de apriorismos). Lo que había servido para “salvar” al lenguaje valorativo de la estética, debía servir para la tentativa de rescatar la metafísica en general, no como un reino del más allá, sino, si se quiere, de un “más acá” (trascendental y mínimo). En esa época, Cabrera publica dos artículos sobre este tema: “Posibilidad del lenguaje metafísico” (en Buenos Aires) y “Lenguaje valorativo como lenguaje metafísico” (en Portugal). Pero este proyecto “reivindicativo” de la metafísica está mejor expuesto en varios inéditos que paso ahora a comentar brevemente, porque esclarecen este momento particular de la meta-filosofía cabrereana.

En el texto llamado “Notas acerca de las soluciones teórica y existencial del problema de la posibilidad del discurso metafísico”, Cabrera continúa mostrando el mismo interés por justificar el tipo de filosofía que él quería hacer, como si el peso de la formación analítica no lo dejase simplemente sumergirse en filosofías no debidamente legitimadas, como si no se pudiera hacer metafísica sin un buen aval analítico. (Aquí tal vez asoma la cabeza el monstruoso profesor Von Kabra, de la novela “El Lógico y la Bestia”). En este punto, el pensamiento meta-filosófico llega a su paroxismo, en una recuperación, posiblemente inconsciente, de algunas de las intuiciones de la tesina de 69: pues el esqueleto transcendental no es “dado” sino constituido a través de una selección de sentidos, sobre el fondo indiferenciado de sentidos.

Esta metafísica transcendental estaría constituida por aquello que dejamos sin tematizar para servir de condición de posibilidad para todo lo tematizable. Por eso, los objetos metafísicos no son “dados” en ninguna experiencia, no porque sean enigmáticas entidades transcendentales, sino por constituir los “anteojos”

conceptuales que necesitamos para visualizar todo el resto, pero que desaparecen cuando están montados en la nariz. (Según sabemos por otros escritos inéditos, esta idea posiblemente le surgió a Cabrera por primera vez en la década de 80, en su primer viaje a México adonde había ido a dar conferencias, cuando, delante de la famosa Torre de México vio un cartel que decía: “Vea toda México desde el mirador”. Él escribió: “Ese cartel era falso; desde el mirador no se podía ver la torre de México”).

A partir de ahí, igual que en la estética, ya no tiene más sentido alegar que se podría tener alguna otra base metafísica, o que se podría tautologizar algún otro sector del lenguaje; una vez hecha la elección, cualquier impugnación de la base elegida sería auto-contradictoria. La justificación puramente teórica de la metafísica consiste en la necesidad de organización de un cierto ámbito de objetos: estos deben quedar referidos a una base como último punto de aglutinación y organización gestáltica de elementos. Así sucede cuando queremos organizar cualquier región del pensamiento (en la ética, la religión, la geometría o la política).

Esta metafísica teórica era vista por Cabrera como tranquila y poco controversial, en verdad ya anticipada por Kant; había tan sólo que volverla puramente lingüística y, sobre todo, plural (y, de hecho, él habla, en el artículo publicado en Buenos Aires, de un “apriorismo pluralista”). Nada de esto es demasiado original, y estaba fuertemente influenciado por los trabajos de Apel y otros que estaban tratando de actualizar el aparato transcendental kantiano. Se puede hablar aquí de un momento fuertemente académico del filosofar cabrereano.

En esos primeros años de la década de 80 en Santa María, Rio Grande do Sul, Cabrera lee a Schopenhauer por primera vez y comienza a vislumbrar una segunda legitimación del discurso metafísico, que tendrá largas consecuencias en su pensamiento ético-negativo. (Era también la época de las lecturas de la obra de Freud y Lacan, en Santa María, bajo la batuta de la psicoanalista María Luiza Kahl, la “Marilú”, a las que asistía Robson Reis). Las que aquí se establecen son las bases de lo que se llamará después una legitimación “existencial” del

discurso metafísico, a diferencia de aquella meramente teórica.

En este momento, habrá una apropiación muy particular (y también una radicalización) del pensamiento de Schopenhauer que habrá que comprender (y en ningún otro caso se habrá aproximado Cabrera tanto a un pensador europeo, corriendo el riesgo de ser “mimetizado” por él. Contra la opinión corriente, Cabrera pensaba que Europa había dado poquísimos filósofos realmente importantes, 3 o 4 como máximo, y Schopenhauer era uno de ellos). De la misma forma que se admite la originalidad de Descartes aunque él repitiera casi literalmente tesis de San Agustín alegando que su propósito al repetirlas era otro (ver el texto “Descubriendo la pólvora: el caso René Descartes”, incluido en el “Diario de un filósofo en el Brasil”, de 2010), de la misma forma se debería ver la aparente repetición de ideas schopenhauereanas en la filosofía de transición de Cabrera.

Lo que le interesaba en la resolución schopenhaureana de la metafísica era la posibilidad de visualizar el plano teórico

representacional como sujeto a una fuerza natural no controlada por él. Aquí comienza a perfilarse una especie de fundamento “duro” (un pedazo de filosofía tradicional del cual Cabrera no reniega), que no estaba sujeto a las vicisitudes de los sentidos o a la pura organización gestáltica de filosofías, por tratarse de una gran fuente proveedora de fuerzas naturales que se precisaba para, precisamente, realizar aquellas tareas representacionales. Después de décadas de pensamiento analítico constructivo, Cabrera comienza a creer en el mundo, o, dicho de otra forma, que, al final de cuentas, “hay algo”; no algo que podamos representar, sino algo que permite, en general, hacer representaciones. Se trataba de un nuevo transcendental, pero en un sentido no meramente tautológico, sino sintético.

Los valores (éticos, estéticos, religiosos) pueden ser vistos ahora en el doble registro de organizaciones de un cierto sector de lo real (en un sesgo teórico), pero también como manifestaciones compulsivas de una fuerza vital irresistible, que acentúa (y, en ese sentido, valoriza, da un valor) en su propio movimiento

instaurador (en un sesgo natural). Estas dos dimensiones del valor fueron estudiadas en el artículo publicado en Portugal, “Lenguaje valorativo como lenguaje metafísico”, un artículo al que Cabrera no dio demasiada importancia en la época de su publicación, pero que después fue bastante citado y mencionado en artículos de otros autores.

Para la fundamentación teórica de la metafísica, que aquí incluye a los valores, importaba que éstos fueran capaces de organizar experiencias. Para la fundamentación natural, los valores son poderosas acentuaciones vitales que permiten ver objetos como a través del “exceso” de una acentuación (idea que será retomada más tarde, en los estudios sobre cine, cuando se afirmará que existen ideas que no pueden transmitirse adecuadamente sin el refuerzo pático de una emoción).

En el texto “La rebelión schopenhauereana contra la representación y la legitimación existencial del discurso metafísico”¹¹, Cabrera

¹¹ Otro texto que no conseguimos encontrar entre los inéditos de Cabrera. NT.

tematiza, en una escritura nada original (como si fuera tan sólo una especie de auto-esclarecimiento), la rebelión de la naturaleza contra las construcciones de la representación lógica, como una forma de autocriticar, de manera suicida, la referencia lógico-analítica que había orientado todo su pensamiento anterior a partir de las lecciones de Raggio en Córdoba. Si lo representacional se había erigido como referencial de legitimación, ahora ese referencial mismo era desafiado desde una fuerza natural de la que se alimentaban todas las representaciones.

Ya en este texto de los años 80, Cabrera consideraba al discurso ético como uno de los discursos necesitados de justificación, como si éstos contuvieran muchas expresiones sin sentido (como podían serlo, por ejemplo, los escritos casi-poéticos de Nietzsche), si vistos desde el punto de vista de una meta-filosofía correctiva. Pero ya apuntando hacia una modificación de actitud, Cabrera escribe: *“Me he dedicado a los problemas del discurso estético dentro de un abordaje analítico clásico al final de la década de 60. Actualmente estoy interesado*

en cuestiones éticas, y escribo un texto llamado 'Proyecto de ética negativa'. El discurso ético fue, durante toda la filosofía moderna y contemporánea, un discurso imposible para la referencia representacional...". Y más adelante: "Una elucidación meta-filosófica debería identificar las opciones básicas de la referencia representacional, a veces ideológicamente ocultas, y relativizar aquellas conclusiones a tales opciones (...) En la medida (...) que tal referencia sea criticada, surgirán, como subproductos esenciales, una legitimación de los discursos desamparados, malditos e imposibles dentro de la referencia criticada, entre ellos una legitimación del discurso metafísico". (Faltaba mucho para que Cabrera percibiera que el discurso ético quedaría igualmente deconstruido si se asumiese en toda su fuerza la referencia naturalista schopenhauereana).

Es muy oportuno para la tesis principal defendida en el presente texto (que la obra de Cabrera es, fundamentalmente, una meta-filosofía) el hecho de que él concluya este antiguo artículo inédito con una reflexión fuertemente meta-filosófica: *"Kant interpretaba negativamente el hecho de*

que la metafísica no obtenga aplauso unánime y sea un campo de lucha de eternas oposiciones (Prolegomena, 7). Pero el fracaso de la metafísica como discurso científico-representacional puede ser algo que muestra o apunta hacia su naturaleza pulsional. Un gasto pulsional no puede ser refutado. El hecho de que alguien no pueda existir en un mundo spinoziano no refuta la metafísica de Spinoza. Una metafísica es irrefutable no como una tautología es irrefutable, sino como una forma de vivir es irrefutable”.

En la perspectiva que adopto aquí, este período de “legitimación de discursos” puede considerarse como la parte menos original de la obra de Cabrera. Es personal tan sólo la particular inserción que esos estudios reciben dentro de su propio recorrido intelectual, tal como estoy intentando reconstruirlo aquí. La legitimación de discursos metafísicos y valorativos lleva a dos vertientes originales de su pensamiento: la crítica radical del referencial lógico como mecanismo de evaluación de discursos, y la construcción de la ontología negativa, base de la ética negativa. La rebelión

schopenhauereana contra la representación, y la instauración de un ámbito primario de fuerza natural, son retomadas por Cabrera como vías de encaminamiento hacia esas otras dos dimensiones más propias de su pensamiento.

LA TESIS META-FILOSÓFICA EN EL ÁMBITO DE LA LÓGICA (La época intermedia).

VI. La lógica por primera vez en el banco de los reos (la subversión de la estética).

Al pluralismo epistemológico ¿no debería corresponder un pluralismo de lógicas?

La segunda línea mencionada, el cuestionamiento de la lógica como instrumental adecuado de análisis filosófico, aparece claramente en varios inéditos, en particular en los diversos “proyectos” de la década de 80, de los cuales el más famoso fue el “proyecto de ética negativa”, pero que no fue el único de ese período. Aquí la lógica comienza a ser

seriamente cuestionada. En el texto llamado “Proyecto filosófico (epistemológico) de 1986”, Cabrera vuelve a asumir el sesgo crítico y correctivo de su meta-filosofía, pero ahora, curiosamente (¡como en una especie de traición!), ya no dirigida contra la estética o la metafísica, sino contra la propia lógica. Aquí la pregunta crucial pasa a ser: ¿Cuál es la genealogía de este super discurso – el discurso lógico - que pretende legislar sobre todos los otros discursos amparado en su pretense carácter “puramente formal”? ¿Cuál es su propia filosofía de base? ¿O la pretensa formalidad de la lógica es una ideología?

La idea central es que la lógica formal no es una emergencia necesaria y milagrosa, sino el resultado de una serie de opciones teóricas, epistemológicas, lingüísticas y políticas, que deberían recordarse en el momento en que la lógica se coloca en el papel de legitimadora de otros discursos, cuyas credenciales genealógicas ella exige. Basándose en los resultados de su investigación sobre “legitimación de discursos”, Cabrera ve a la epistemología Standard, base de la lógica formal moderna, como una

epistemología representacional, o sea, precisamente aquella discutida y criticada por la filosofía pulsional de Schopenhauer. Y piensa que, en esa crítica schopenhauereana contra la epistemología Standard, la lógica debe salir afectada.

Epistemologías alternativas no-representacionales o críticas con respecto a la representación (dialécticas, hermenéuticas, fenomenológicas, etc) no servirían para proporcionar una base a la lógica formal existente, sino que podrían dar origen a otras teorías lógicas de las cuales nada sabemos. En diferentes grados de divergencia, Kant, Hegel, Marx y Freud son presentados en el texto como posibles fuentes de lógicas realmente alternativas, que Cabrera comienza a llamar “hiper-divergentes”, para diferenciarlas de las simplemente “divergentes”, o sea, de las lógicas formales que enriquecen o empobrecen a la lógica formal clásica.

La perplejidad inicial consiste en el hecho de que epistemologías profundamente diferentes y en conflicto (analíticas, fenomenológicas,

hermenéuticas, pragmatistas, psicoanalíticas, dialécticas, etc.) tengan que compartir la misma teoría lógica, como si ésta fuera absolutamente inmune a esas diferencias. (Cabrera las presentará en todo su irreductible pluralismo en la parte IV del libro “Margens das filosofías da linguagem”, publicado en Brasilia en 2003 y reeditado en 2009). ¿Por qué al pluralismo de epistemologías y de filosofías del lenguaje no correspondería un pluralismo de lógicas, no tan sólo en el sentido del actual pluralismo de lógicas “no clásicas”, sino de un pluralismo de maneras no fregeanas, no simbólicas, de concebir y desarrollar la lógica?

El “Proyecto filosófico 1987/1988”, otro de los textos inéditos de ese período, sigue más o menos las mismas huellas. Se trata de entender como siendo lógica todo tipo de inferencias, amparadas por los más diversos tipos de justificación. Las ciencias sociales, la literatura y el cine no están desprovistos de ámbitos argumentativos y mecanismos inferenciales; también las imágenes pueden argumentar. En esta meta-filosofía autocrítica, la lógica formal es colocada en un continuo de lógicas posibles, de

la misma forma en que habían sido puestas las teorías estéticas en el primer período: también en la lógica, se trata tan sólo de sentidos sobre el telón de fondo de las múltiples posibilidades de sentidos; cada lógica era como un embudo seleccionador que dejaba muchas otras posibilidades de lado. No hay una única lógica que refleje el mundo. Así como antes era sorprendente que ninguna teoría estética hubiera conseguido nunca resolver todos los problemas de la belleza y la percepción de obras de arte, de la misma forma es sorprendente que ninguna teoría lógica consiga resolver todas las paradojas y puzzles semánticos ligados con sentido, referencia, etc.

La solución meta-filosófica es la misma para ambos casos: cada teoría (estética o lógica) es tan sólo una construcción gestáltica en el medio de otras, todas en mutuo conflicto, y siempre construidas sobre el telón de fondo de las posibilidades gestálticas disponibles que fueron dejadas de lado (una especie de residuo inevitable, como el aserrín que queda en el piso después de construir un mueble). Así, no existe solución definitiva de los “mismos” problemas,

estéticos, semánticos o inferenciales, sino tan sólo resoluciones sectoriales que inevitablemente crean nuevos problemas; cada teoría (estética o lógica) será juzgada apenas por sus éxitos específicos, y es por eso tan importante dejar en plena libertad la creación de lógicas alternativas, divergentes e hiperdivergentes. No insistir en una lógica única.

Dentro de esta concepción, todos los discursos, aun el discurso lógico, pierden cualquier tipo de privilegio frente a los otros, lo cual no será sentido como un problema por la estética, que nunca pretendió erigirse en discurso legitimador de otros discursos, pero sí por la lógica, vista tradicionalmente como un conjunto de estructuras que todo discurso debería observar, bajo pena de autodestrucción. La meta-filosofía crítica sitúa a la lógica en el medio de los otros discursos, sin ningún tipo de privilegio. La lógica crítica, problematiza y relativiza otros discursos, y es criticada, problematizada y relativizada por ellos.

La idea de un filosofar de niveles múltiples que tenga en cuenta la pluralidad de sentidos, está

expuesta en un curioso texto inédito “El método analítico de niveles (MAN)”, que Cabrera redactó en Aix-en-Provence al final de la década de 80, bajo una orientación puramente formal de Gilles Granger. Las críticas contra la hegemonía de la forma analítica de la lógica están expuestas, programáticamente, en el libro “A Lógica condenada” (São Paulo, 1987) y en algunos artículos posteriores, como “¿Es la lógica tópicamente neutra y completamente general?” y otros (Ver lista de artículos lógicos publicados) y, más recientemente, en el libro “Introduction to a negative approach to argumentation”, publicado en Inglaterra en 2019. La parte constructiva de la filosofía de la lógica de Cabrera estaba expuesta en el libro “Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados”, escrito en colaboración con Olavo Leopoldino Da Silva Filho y publicado en 2007 en Brasilia, en lengua portuguesa.

Entre los Inéditos escritos en inglés encontramos el texto “Intercession and Aboutness”¹², en donde

¹² Este texto tampoco fue encontrado entre los inéditos. Por lo que se sabe, Cabrera pensaba aprovecharlo para escribir su “Philosophy of Logic” en inglés, pero se sintió desanimado al ver la escasa repercusión que tenía su pensamiento lógico en Brasil y en el mundo, al lado del éxito que tenían su filosofía del cine y su ética negativa, y desistió de escribir esta obra. Tal vez

se trata de mostrar una tesis meta-filosófica en el ámbito de la filosofía del lenguaje: se sostiene que los llamados “problemas semánticos” tales como la “opacidad referencial”, y los famosos “puzzles” de Frege y otros, no son enteramente “objetivos”, sino construidos por una cierta referencia teórica y un refuerzo existencial. No se trata, como suele decirse, de “problemas que toda teoría semántica tendría que resolver”. La noción de “problemas que toda teoría tiene que resolver” es inasimilable para una concepción gestáltica y plural como la meta-filosofía de Cabrera. (Ver capítulo IV de “Margens das filosofías da linguagem”).

La parte histórica sobre lógica está expuesta en el libro inédito “Elementos para una nueva historia de la lógica”, en donde los proyectos hiper-divergentes de Hegel, Husserl y Dewey son presentados, en una tentativa de restaurar el pluralismo lógico que la atención concentrada exclusivamente en la concepción fregeana de la

destruyó estos escritos, cuyo contenido había sido intensamente discutido con Adriano Naves en la segunda mitad de la década del 90. Sólo una parte de esas ideas fue incluida en la mencionada “Introduction...”, de 2019.

lógica perjudicó, al imponer una única manera de organizar las materias lógicas.

LA TESIS META-FILOSÓFICA EN EL ÁMBITO DE LA ÉTICA (La época tardía).

VII. Fin de fiesta: el pluralismo bloqueado por la terminalidad del ser.

El pluralismo era tan sólo una metáfora de la terminalidad.

Comencemos esta última sección de este trabajo recapitulando. Cabrera sigue, en la juventud, una intuición filosófica (o meta-filosófica) primordial: el pluralismo formal de los sentidos y el carácter opcional (y ampliamente arbitrario) de nuestras elecciones sistemáticas en filosofía. Comienza su pensamiento, pues, a partir de una intuición existencial en una época en la cual produce muchas obras literarias, a lo largo de la década de 60. A continuación, por la influencia de Andrés Raggio, primero, y más tarde de los filósofos analíticos de la Sadaf, cultiva una insatisfacción (igualmente meta-

filosófica, pero ahora en un sesgo crítico y correctivo) respecto a discursos estéticos y metafísicos; al mismo tiempo, va sometiendo a test al propio instrumental lógico-analítico y comienza a criticarlo al final de los años 70 y a lo largo de las décadas posteriores.

Su filosofía oscila, entonces, entre análisis lógico y filosofía de la existencia, como él mismo lo aclara en el “Diario de un filósofo no Brasil” (Brasil, 2010, reeditado en 2013) y en el prefacio del libro “Análisis y Existencia” (Córdoba, Argentina, 2010). Simultáneamente, critica los discursos sospechosos mediante el instrumental lógico-analítico y critica al instrumental lógico-analítico en su encuentro “traumático” con la vida concreta del lenguaje. Los estudios lógicos y estéticos van siendo desarrollados al mismo tiempo, en una confrontación crítica mutuamente esclarecedora. La estética es objeto de análisis lógico, pero, al mismo tiempo, objeto desafiador de los propios límites del análisis lógico. La lógica va siendo descalificada, de a poco, como pretense instrumento de última instancia para juzgar el sentido de todos los otros discursos.

Se trata de una lucha que se debe leer en las entrelíneas, y que no fue claramente enfocada por Cabrera en ningún texto en particular. Él sólo fue publicando obras que señalaban ese recorrido sin explicitarlo nunca claramente; ofrecía pedazos de un sistema que nadie conseguiría entender en su plena consumación apenas leyendo esas publicaciones aleatoriamente y entendiendo sus ideas de manera parcial.

En los años 80, paralelamente a sus estudios lógicos, Cabrera comienza a desarrollar sistemáticamente su pensamiento ético-negativo, tal vez el más característico y conocido de su filosofía, como si no lograra aguardar el término de su obra crítica del análisis lógico para sólo después comenzar un trabajo más positivo en el campo de la filosofía de la vida. Mientras estética y lógica fueron desarrollándose en esa tensión que fue narrada, los estudios ético-ontológicos componen una reflexión hasta cierto punto independiente, pero que, de alguna forma, tratan de captar la formalidad del mundo que estaba por detrás de la confrontación entre el pluralismo vital de sentidos y las imposiciones del análisis

lógico. Se trata del pensamiento de la terminalidad del ser, que él considera como una estructura formal de todas las cosas, y de la vida humana en particular. Es lo que veremos a seguir.

La meta-filosofía pluralista, formulada en la tesis de 69 y desarrollada en diversos ámbitos hasta los años 80, nunca encuentra propiamente el mundo mismo sino tan sólo nuestras propias construcciones. Ninguna filosofía (ninguna estética, ninguna lógica) puede decir lo que es el mundo, sino tan sólo proporcionar Gestalten, diversas organizaciones fuertemente cargadas de afecto. Entre tanto, ya desde la más remota infancia, nuestro filósofo percibe que algo no funciona en el mundo, y que ese no-funcionamiento es sistemático: las personas son arrojadas al mundo, sufren, son manipuladas, enferman, envejecen y mueren. Todo, de cierta forma, se malogra, todo termina penosamente, todo se resquebraja y se estropea, hasta lo más pretensamente sublime. La intuición de la forma del mundo comienza a cargarse de un tono negativo. Todas aquellas construcciones de sentido sobre el telón de fondo del pluralismo de

sentidos, sucedan siempre dentro de una condición inalterable que las influye de manera interna.

Pasarían muchos años y muchos escritos hasta que Cabrera encontrase el mejor nombre para eso a partir de lo cual el joven pensador veía que los sentidos se multiplicaban profusamente. Primero, pensó que se trataba de la muerte, pero el problema no era el mero desaparecer. El problema estructural no era la muerte sino algo anterior internamente vinculada con ella; tenía que ver con el nacimiento, con el mero haber surgido. Cambió entonces muerte por mortalidad. Pero la estructura que buscaba afectaba también a seres no vivos, a seres que no mueren stricto sensu. El mejor término fue entonces encontrado: terminalidad, ser-terminal del ser. Construimos sentidos en el pluralismo de sentidos sobre el telón de fondo de sentidos, pero lo hacemos siempre dentro del ser-terminal del ser. Los sentidos son múltiples, creativos y estimulantes.... ¡pero terminan! Están impregnados de terminalidad, no como algo adventicio, sino de manera interna. Lo que no

funciona en el mundo es, en verdad, el mundo mismo.

La insatisfacción teórica (la imperfección de nuestros sistemas de estética, de lógica, etc., el hecho de que siempre estén estructuralmente sujetos a las críticas de los otros sistemas), percibida en los escritos de juventud, aparece ahora como una resonancia de una decepción más radical; las fallas sistemáticas de sistemas son un síntoma de su terminalidad, de la misma forma que las fallas y fracasos, igualmente sistemáticos, de nuestras vidas. El descubrimiento final es que nuestras vidas y nuestras filosofías no fallan por motivos eventuales, sino de manera inevitable, pues son estructuras terminales que comienzan a fracasar desde su nacimiento, en un movimiento degenerativo irreversible y penoso. La fiesta juvenil de los sentidos múltiples se acabó; los sentidos son terminales. El pluralismo de sentidos es una metáfora del ser-terminal, cuyo síntoma es la ansiedad con la que creamos valores positivos que luchan, en vano, contra la terminalidad que no deja de avanzar y que destruye todo lo que hacemos; valores que sólo

podemos disfrutar bajo amenaza, bajo fianza, en garantía, como algo que, finalmente, tendremos que pagar. (Para esto, se puede leer el texto inédito “Mi filosofía objetiva”, escrito en Francia al final de los 80).

Si la meta-filosofía cabrereana fue siempre, como vimos, una filosofía del desistir, llegamos aquí a la raíz misma de ese desistir. Y la reflexión moral es aquí su mejor hilo conductor. Pues el discurso ético había sido visto, en el período analítico, como discurso necesitado de justificación lógica, por lidiar con valores y hacer afirmaciones inverificables. Pero ahora comenzamos a ver su imposibilidad como algo estructural. Para la estética y para la lógica conseguimos legitimaciones duraderas, en el sentido de encontrar sus condiciones de posibilidad, pero para la ética, sólo conseguimos una prueba negativa, condiciones radicales de su imposibilidad.

Éstas se encuentran en ese hecho extraordinariamente trivial de que todas nuestras construcciones son realizadas dentro del ser-terminal del ser. El pluralismo de sentidos, que

fuera juvenilmente captado, se transforma ahora en una esforzada invención intramundana de valores dentro del recorrido terminal de una vida, cualquier vida; esa estructura es independiente de contenidos. Los sentidos son generados dentro de un fundamental sinsentido, y los valores, dentro de un fundamental desvalor. Todo lo que sea construido, será destruido, todo progreso regresará, toda empresa, por más sublime que sea, será tragada por el mero correr del tiempo, sin que necesite de ninguna fuerza destructiva externa. Este hecho - trivial en sí - se torna crucial dentro del contexto de su sistemática y persistente ocultación, tanto en la vida de los humanos como también en las filosofías que Cabrera empieza a denominar “afirmativas”.

Dada esta situación insuperable, el desafío moral (tal como se encuentra, de una manera u otra, en todos los sistemas de ética), consiste en: (1) No privilegiar el propio punto de vista (la propia perspectiva, el propio sistema, la propia vida, los propios intereses) tan sólo por el hecho de ser los nuestros; (2) No destruir a los otros tan sólo por tener otros puntos de vista, otras

perspectivas, otros sistemas, otras vidas, otros intereses. Precisamente, ese privilegio de lo propio, y esa destrucción del otro son fuertemente fomentados por la terminalidad del ser. Delante de una situación sin salida, de la terminalidad inexorable de todas nuestras construcciones gestálticas de sentidos, la tendencia es la auto-sustentación y la hetero-destrucción, precisamente los movimientos contrarios a una ética.

Pues una vida ética consistiría en retomar la cuestión de la absoluta gratuidad de nuestras elecciones y el hecho de que cada uno de nosotros es tan sólo uno entre otros (un sistema entre otros, una vida entre otras). Pero este movimiento resulta imposible para humanos. La imposibilidad de la ética no es tan sólo una cuestión discursiva en el plano de la reflexión, sino una imposibilidad existencial. Seres colocados en una situación de terminalidad no pueden ser éticos, por más que finjan serlo, por más que un discurso ético haya sido edificado y sea retóricamente utilizado todo el tiempo. La “ética negativa” es, pues, un posible rechazo de la ética, pero no en un sentido nietzscheano; se

trataba de una negación interna, no por eliminación de la moralidad, sino por su más radical exacerbación (ésta misma que va a declarar, como consecuencia, que procrear es inmoral, que haber nacido es inmoral).

Los sentidos escogidos en el pluralismo de sentidos (en la tesis de 69) no eran aún plenamente conscientes (a pesar de intuiciones negativas precoces) de ser elecciones terminales, en el doble sentido de servir de auto-sustentación incondicional y de hetero-destrucción de otras organizaciones de sentidos, en virtud del hecho de que los propios sentidos generados son internamente terminales. Los sentidos no sólo autoprotegían y mataban, sino que inevitablemente morían. Así, después de haber sido inmorales (auto-sustentadores incondicionales de nosotros mismos y destructores de los otros), todo eso no valía de nada: el envejecimiento, la decadencia, el dolor terminal acababa con todo lo que habíamos conseguido construir, no en virtud de una muerte externa sino por el hecho bruto de haber nacido.

Antes vimos que, al escoger nuestro sistema filosófico y nuestra forma de vida, cualquier elección era equivalente a cualquier otra, pues se trataba apenas de vivir; ahora podemos agregar: aquella elección era indiferente porque, en último caso, se trataba apenas de terminar.

Se podrá decir que la terminalidad del ser afecta a todo, no apenas a la ética, y eso es verdad. Pero el fracaso terminal de la lógica o de la estética no tiene el impacto que tiene el fracaso moral. El hecho de no lograr ser lógicos o estéticos aun puede ser amenizado por construcciones, transferencias y postergaciones, pero la ética tiene que ver con el propio actuar en el mundo y con el conducir una vida, aquella en la cual fuimos arrojados por nuestros progenitores. La terminalidad del ser es, ciertamente, una catástrofe general, pero es una catástrofe particularmente onerosa para la ética.

Aquí, finalmente, parece que Cabrera descubre algo que el mundo realmente es, una especie de Real asustador e insuperable, en donde los infinitos juegos de sentido (tan típicos de la juventud) encuentran un límite objetivo. La

condición terminal del ser (incluida la condición terminal del ser humano) no parece presentar una simple Gestalt al lado de otras (al lado, por ejemplo, de una posible condición inmortal del ser como alternativa viable), sino una especie de estructura indestructible y objetiva, el motivo estructural del desistir, el propio desistir del ser. Parece haberse llegado aquí a un núcleo duro, no afectado por la creación plural de sentidos, un núcleo no sustentador sino destructor de sentidos, una especie de sinsentido fundamental; no un núcleo que valoriza, sino, por el contrario, un núcleo de fundamental des-valorización. Las intuiciones juveniles estaban ciertas: aquella vida fantaseada por la literatura era realmente imposible de vivir. Sólo podía ser escrita o filmada, leída o asistida.

El esfuerzo de toda la filosofía europea ha sido afirmativo, en el sentido de presentar el mundo terminal no como la última palabra sino como permitiendo una abertura hacia el Espíritu y la Cultura, hacia el trabajo restaurador de la Práctica, de la moral, de la estética, algo capaz de enfrentar la terminalidad del ser. Se daba el antídoto junto con el veneno. En esas filosofías,

nunca la naturaleza terminal era lo último, sino que triunfaba el trabajo creador del Espíritu, de la Libertad y la Cultura. Como yo veo la meta-filosofía de Cabrera, él quiere presentar la terminalidad del ser como la última palabra, y las construcciones espirituales, culturales y libres como sistemáticamente derrotadas por la terminalidad; el veneno sin el antídoto.

No hay salida. La vida humana sólo puede fracasar; y, en el plano ético, tal vez lo menos perjudicial para los otros sea colocarse francamente en el camino del desistir del ser en todos sus niveles, como aconsejado por la meta-filosofía radical: no hacer más un sistema de estética, no hacer más un sistema de lógica, no filosofar, no procrear, no continuar. Para expresarlo aun en los términos de la filosofía europea: mientras la famosa “primacía de la Práctica”, formulada por Kant y desarrollada por los idealistas alemanes, trataba de impedir que la terminalidad tuviese la última palabra (siguiendo en esto larga tradición neo-platónica, tal como expuesta en el texto histórico “La desvalía de la vida humana y la génesis del afirmativismo en la historia de la filosofía europea”, incluido en el

libro “La Forma del Mundo”, de 2020), la rebelión schopenhauereana, como expuesta en los inéditos mencionados, coloca una especie de insuperable “primacía de lo Natural”. Pero Schopenhauer no fue, según Cabrera, suficientemente radical, suficientemente pesimista, puesto que aun intentó una salida estética y una salida budista para la terminalidad. Para Cabrera, no existen estas salidas, también la estética y el budismo serán devorados, también ellos son terminales; no hay absolutamente ninguna salida. Y, por otro lado, no es tarea de la filosofía encontrar salidas.

Aquí el pensamiento meta-filosófico llega a su punto crucial. Se comenzó por una meta-filosofía donde las vidas y las filosofías eran vistas como elecciones estrechas dentro de universos de sentidos; se pasó después a una meta-filosofía crítica y correctiva a la luz de una filosofía analítica en su tarea de legitimar discursos, entre ellos el discurso ético; y en la tercera etapa, la meta-filosofía se vuelve naturalista y existencial, y, al mismo tiempo, disolvente.

El pensamiento ético-negativo fue anunciado en el librito “Proyecto de ética negativa”, publicado en 1989 (que fue reeditado en 2011 como “A Ética e suas negações”), se consolida a lo largo de los años 90 (en 1996, se publica en Barcelona la “Crítica de la moral afirmativa”). Muchos libros y artículos fueron publicados sobre este asunto, como se puede ver en la lista de obras publicadas. Las más recientes son los libros “Malestar e Moralidade” (Brasil, 2018) que contiene la suma del pensamiento ético de Cabrera, y “Discomfort and Moral Impediment” (Inglaterra, 2019). Pero es en el libro “La Forma del Mundo. Ensayo sobre la muerte del ser (Tratado de Meta-filosofía primera)” en donde Cabrera trató de concentrar toda su concepción negativa de la filosofía, desde la ontología hasta la ética.

VIII. Compendio.

Resumiendo, y siempre a la luz de mi hipótesis fundamental, el recorrido del pensamiento meta-filosófico de Cabrera sigue los siguientes pasos:

1. La intuición primordial del pluralismo de sentidos y de la formalidad de los sistemas filosóficos. (1964-1969) (Período de la intuición primordial).
2. La regimentación lógico-analítica de discursos sobre sentidos, y la posibilidad de descartar sin-sentidos. (1969-1979) (Período de la regimentación lógico-analítica de discursos).
3. La crítica interna de las capacidades analíticas de la lógica para legislar sobre el sentido de discursos filosóficos (estéticos, metafísicos). (1980-2009). (Período de la crítica meta-filosófica a la lógica).
4. La formulación del pensamiento ético-ontológico negativo como captación de la formalidad terminal del mundo y retomada de la intuición primordial en un sesgo negativo. (1980-hasta hoy). (Período ético-negativo).
5. La retomada de la cuestión estética en bases existenciales (logopáticas), en el

cine en lugar de la literatura. (1995-hasta hoy). (Período de la metateoría del cine).

FILOSOFAR DESDE AMÉRICA LATINA

En toda su vida, Cabrera fue atormentado por la idea de hacer una obra filosófica realmente personal, no meramente profesional o curricular. En algún lugar manifestó: *“No consigo escribir algo realmente bueno, no académico. Un texto filosófico. Tengo que hacer un texto que sea mejor que yo; crear mi propia terminología, mi vocabulario, mi universo, mi experiencia filosófica, mi pasión filosófica; esto no es sólo lo que hace un filósofo, sino lo que nos hace filósofos; hay que tomarse en serio, escribir millares de páginas, imponer nuestro universo”*. Y se preguntaba incesantemente si tal cosa era siquiera posible para pensadores sudamericanos. En otro texto, Cabrera escribe: *“Yo estoy fuera de la historia de la filosofía, en la medida en que la filosofía ha sido desarrollada de manera afirmativa, y alguien que esté presente en su historia debe tener alguna*

‘contribución’ afirmativa, tiene que haber tornado mejor y más bello el mundo del pensamiento. Yo creo haber hecho esto, pero es difícil descubrirlo a través de mi prosa agresiva y llana. Los filósofos europeos vuelan, yo no. Ellos son constructores de mundos espirituales y risueños. Yo no logro salir del barro. La filosofía no es para mí un lugar de salvación, epistemológica o moral. Para mí, la filosofía desespera. No quiero salvar a nadie. Cuando me preguntan por qué dedico mi filosofía a mostrar que la vida humana no tiene ningún valor, no tengo respuesta; para mí, eso es un fin en sí mismo”

El “Diário de um filósofo no Brasil” de 2010, y numerosos artículos escritos ya en el nuevo siglo (ver lista de obras publicadas), tratan, precisamente, la cuestión de lo que significa filosofar desde América Latina. Esto me lleva a tejer algunas últimas reflexiones vinculadas con el tema del lugar de un filosofar como el de Cabrera dentro de la cuestión latinoamericana.

A lo largo de este ensayo explicativo, estuve pensando que, tal vez, la reflexión meta-filosófica sea, en general, una vocación peculiar de la

filosofía pensada desde América Latina. Pues, a diferencia de los europeos, los latinoamericanos colocamos a todas las filosofías en panorámica frente a nosotros como posibles objetos de análisis, pero sin sentir que tenemos que comprometernos a muerte con ninguna de ellas. Todo nos interesa, todo nos atrae, pero nada nos arrebatada de una manera fanática y convicta. Es precisamente esa falta de adhesión incondicional lo que se nos critica como siendo algo frívolo y poco serio, lo que constituiría la “incapacidad” de los latino-americanos para la filosofía.

Pero, precisamente, esa incapacidad para filosofar tal vez apunte hacia una enorme capacidad para meta-filosofar, en una medida más radical y menos alineada que el europeo. Este también meta-filosofo, pero el meta-filosofar europeo es interno a la filosofía que ellos hacen. Nosotros, latinoamericanos, somos capaces de estudiar las filosofías europeas en mayor detalle que un europeo y, al mismo tiempo, permanecer infinitamente distantes de ellas. Esta visión de toda la historia de la filosofía europea como una especie de muestrario de ideas con las cuales lidiar siempre “desde afuera”, es típicamente

meta-filosófica. Tal vez porque la filosofía que se estudia en nuestras escuelas no fue hecha por nosotros sino algo implantado en nuestra cultura; tal vez por eso la consideramos tan interesante pero no estamos dispuestos a morir por ella. No queremos hacer otra “contribución” para una filosofía de cuya creación no participamos (a pesar de que ésta es, precisamente, la actitud que adoptan los profesores de filosofía en general). Cuando no tan sólo comentamos, sino que tratamos de hacer filosofía, miramos con curiosidad las luchas espirituales y tormentos culturales de los tan civilizados europeos, como preguntándonos, con extrañeza, por qué todo eso tiene tanta importancia para ellos.

Este carácter meta-filosófico radical y externo del filosofar desde América Latina (cuando acepta hacer esfuerzos para salir del mero comentario exegético de pensadores europeos), puede volver difícil explicar el “valor” de esas filosofías dentro de un mercado que ha definido ese valor en términos de “contribuciones” a las problemáticas europeas. Esto ocurre claramente con las “filosofías de la liberación” (que son también, en el sentido aquí expuesto, meta-

filosóficas). Precisamente, cuando un pensador piensa (piensa realmente, no tan sólo comenta) desde un sector marginalizado del mundo, su filosofar será visto como insignificante si trata de ser entendido como aquella “contribución” que ella no quiere ni puede dar. En el caso de Cabrera, encontramos un curioso pensamiento que explica porque sería mejor desistir de cualquier “contribución”. Las filosofías de la liberación ya parten de esa convicción e intentan construir filosofías que de ninguna manera pueden ser vistas como “contribuciones”. De alguna forma, Cabrera esbozó la meta-filosofía del desistir que da las bases para filosofías de la liberación desde América Latina. Desistiendo de “contribuciones”, criticando meta-filosóficamente la filosofía europea heredada e impuesta, se parte inevitablemente hacia un filosofar más personal.

Es precisamente esa radicalidad de la propuesta meta-filosófica de Cabrera lo que la vuelve tan difícil de exponer y de proyectar. Es posible ver la meta-filosofía de Cabrera como un pensamiento sobre exclusión intelectual y liberación de filosofías, pero esta relación entre

filosofías de la liberación y filosofías negativas aun está por ser estudiada. (Un texto en esa dirección es “Políticas negativas y ética de la liberación: ¿es posible ser un pesimista revolucionario? (Mi encuentro con Enrique Dussel)”, incluido en el libro “Análisis y Existencia”). Creo que el valor del “legado” filosófico de Julio Cabrera (y pongo la palabra entre comillas consciente de todo el escepticismo que este concepto le provocaba)¹³ reside, precisamente, en haber propuesto líneas de pensamiento que pueden servir para crear algunas de esas tradiciones filosóficas de ruptura, la primera de las cuales sería, precisamente, la tradición meta-filosófica en las líneas que estuve tratando de explorar en el presente texto.

De manera que me gustaría concluir este breve ensayo rehusándome a apuntar cualquier tipo de “contribución” de la meta-filosofía del desistir. Cabrera no quería edificar una filosofía más al lado de las otras, que destacase una vez más el heroico trabajo del Espíritu y de la Cultura, ni aun

¹³ Ver el último texto de este Testamento. NT.

en un sentido materialista, sino hacer una especie de meta-filosofía negativa (una anti-filosofía) que presentase a la vida humana en los colores más negros, a la sombra de su irrenunciable terminalidad, como punto de partida de cualquier política viable. Parece evidente que una filosofía de este tenor nunca será “popular” y las instituciones no la preservarán como un “tesoro de la humanidad”.

Esta tradición meta-filosófica negativa y radical se desdobra, creo, en algunas líneas de investigación más específicas, que el pensamiento de Cabrera nos invitaría a explorar:

(1) En el ámbito de los estudios de filosofía y historia de la lógica, Cabrera abre el estudio de proyectos lógicos creando la categoría de hiperdivergencia para referirse a todo tipo de concepciones no aristotélicas (de Abelardo a Kant) y no fregeanas (de Hegel a Dewey) de la teoría lógica, más allá de los estudios simplemente “divergentes”, en el sentido de “no-clásicos”.

(2) En el ámbito de la filosofía de la ética, Cabrera abre el estudio de la moralidad negativa como reflexión radical acerca de la imposibilidad de la moral en el sentido de las teorías éticas europeas (deontológicas, utilitaristas, neo-aristotélicas, etc, éticas del “como vivir”), y de la presencia inextirpable de una “inhabilitación moral” que afecta todo y cualquier proyecto humano de continuar viviendo; los despliegues más específicos de este pensamiento ético son los estudios detallados sobre la inmoralidad de la procreación y la moralidad del suicidio, entre otros. (Ver, principalmente, el libro “Malestar e Moralidad”, de 2018).

(3) Por fin, en el campo de la estética y la teoría del cine, Cabrera abre una tercera línea meta-filosófica creadora de una tradición negativa, al formular un tipo de análisis de películas, el análisis logopático en conceptos-imagen; aquí el cine muestra el fracaso de la filosofía apática en su búsqueda de lo universal en un registro puramente racional.

Estas “anti-contribuciones” podrán mostrar que tal vez vale la pena no desistir de leer los textos “desistentes” de Julio Cabrera.

LA MOTIVACIÓN PERSONAL POR DETRÁS DE UN TEXTO.

Por un ex alumno, hoy profesor¹⁴.

I. El Texto.

Cuando preparaba la segunda edición de su “Diario de um filósofo no Brasil”, que apareció en 2013 (la primera edición era de 2010), Cabrera le agregó un texto nuevo titulado **“Melancholia: a Filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria (Uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos)”** (Diario, pp. 213-240). Tanta era la importancia que él daba a ese texto en aquella época que, durante bastante tiempo, lo llamó, simplemente, “el Texto”. Supongo que el lector puede tener acceso a ese texto (aun el lector hispanohablante, si vence su inexplicable resistencia a leer en portugués). Pues lo que aquí quiero exponer es lo que biográficamente

¹⁴ Existen fuertes sospechas de que se trate del traductor del texto “La metafísica de Julio Cabrera”, pero no fue probado. (Nota del organizador del libro Testamento. (N.O) a partir de ahora)

estaba detrás de ese texto, y que puede explicar por qué Cabrera le daba tanta importancia. Por tanto, supongo que el lector de este artículo ya conoce ese texto del “Diario”¹⁵.

Yo quiero mostrar aquí que el Texto (llamémoslo así) no es un trabajo completamente objetivo e impersonal. Fue escrito por Cabrera motivado por una poderosa preocupación personal: el destino de su propio filosofar y de su propia obra.

Cabrera entró en la filosofía – no sólo en la Facultad de Filosofía (de Córdoba, su ciudad natal), sino en la filosofía como ámbito pensante - para resolver cuestiones vivas y personales – cuestiones éticas, lógicas, lingüísticas, estéticas; y siempre la asumió como involucrada en una experiencia propia, jamás enteramente como ocupaciones de una “profesión”. Pero viviendo en plena época de la institucionalización de la filosofía, tuvo que esconder todo aquello de más subjetivo y personal, de más autoral y propio que

¹⁵ Ver las referencias de este libro en la lista de Obras Publicadas, pág. 22. (N.O).

producía, disfrazarlo bajo el ropaje de un filosofar académico Con eso, acabó produciendo, en parte, mala filosofía académica (lo que puede ser un elogio), en parte, filosofía no suficientemente autoral (y esto sí era algo más grave). Después de haber leído toda la obra de Cabrera sostengo que él está presente en sus textos tan sólo de manera indirecta, que está siempre mal representado por ellos. Es como si todo lo que publicó lo ocultara en lugar de exponerlo. Su persona filosófica siempre fue más expresiva que sus textos (y nosotros, que fuimos sus alumnos, siempre notamos eso). El propósito de este escrito es tratar de “desenterrar” al autor a través de un trabajo de excavación de sus textos publicados y de algunos de sus inéditos. (Y si mi hipótesis de lectura es correcta, el pensamiento de Cabrera puede estar mejor esbozado en lo que no consiguió publicar)

La producción filosófico-literaria de Cabrera fue muy heterogénea y dispersa, lo que vuelve muy difícil el seguimiento de cualquier hilo conductor que ayude a entender la sucesión de sus obras. Su primer libro, los “Textos de Filosofía subjetiva” (1985), escrito en

colaboración con el entonces alumno de graduación Robson Reis, es una colección de aforismos sobre filosofía, vida filosófica, filosofía en la universidad, verdad y pesimismo. El segundo, “Problemas de Estética y Lenguaje” (1986), resume libremente su tesis de doctorado, presentando un ensayo de estética analítica que discute la posibilidad de construir una crítica literaria rigurosa; un claro libro-residuo de una etapa anterior de su trayectoria de pensamiento (vivida en Córdoba entre los años 60 y 70)¹⁶. En “La Lógica condenada” (1987) ya aparece un tercer asunto, resultado de su insatisfacción filosófica con la lógica formal. El siguiente libro, “Proyecto de ética negativa” (1989) se liga con los “Textos...” de 85; en forma de aforismos, intenta expresar sus intuiciones primordiales sobre las relaciones entre las exigencias morales y la condición humana. En 1995 publica en Córdoba el romance “El Lógico y la Bestia”, colocando en literatura su crítica contra la lógica formal y su visión ética pesimista. En la “Crítica de la moral afirmativa”, publicada en Barcelona en 1996, retoma los temas del “Proyecto” de 89.

¹⁶ Ver “La metafísica de Julio Cabrera como meta-filosofía” en este mismo Testamento. (N.O).

¡Difícil orientarse en esta selva de temáticas que disparan hacia todas las direcciones! ¿Puede Cabrera ser considerado un “especialista” en algo? ¿En ética, por ejemplo? ¿Podemos considerarlo un lógico? ¿O era, tal vez, simplemente un escritor? En cierta forma, fue todo eso y, por tanto, nada de eso, si entendidas esas áreas como “especialidades profesionales”. Debe entenderse que su manera de filosofar, o de asumir la experiencia filosófica, no le permitió concentrarse en un único ámbito de intereses durante toda la vida. Por el contrario, su pensamiento vivo parecía más un incesante partir en las más variadas direcciones estimulado por obsesiones recurrentes y contradictorias que no lo conducían a un resultado concreto que pudiera ser expuesto.

Para empeorar más aún las cosas, al final de los años 90 él ya parte hacia otra cosa: reflexiona sobre su más antigua pasión, el cine, siempre en contacto con las diversas formas de hacer filosofía, en el libro “Cine: 100 años de filosofía”. Ya “Márgenes de las filosofías del lenguaje” (Brasilia, 2003) constituye su acierto de cuentas con las filosofías analíticas del lenguaje

y contiene su afirmación del pluralismo filosófico, que le permite transitar fluidamente entre la lógica y la filosofía de la existencia. “De Hitchcock a Greenaway” (2007) fue un segundo libro sobre cine y filosofía, muy lejos del tipo de literatura académica brasileña sobre el asunto (los “especialistas en cine” no eran muy diferentes a los especialistas en filosofía antigua o en Kant). En ese mismo año, y dando una lejana continuidad a la “Lógica condenada” de 87, aparecería el libro, escrito en colaboración con el profesor Olavo L. Da Silva, “Inferencias lexicales e interpretación de redes de predicados” (2007), donde desarrolla la parte más positiva de su antiguo proyecto de filosofía de la lógica, sentando las bases de una lógica lexical. “Porque te amo no nacerás” (2009), es un libro literario-filosófico sobre el problema ético de la procreación, y el “Diario de un filósofo en el Brasil”, una reflexión sobre filosofía latinoamericana, una preocupación ya presente en los “Textos...” de 85. “Análisis y existencia, Pensamiento en travesía” es una colección de sus principales artículos, escritos entre 1984 y 2004. “Malestar e Moralidade”, de 2018 contiene la suma de su pensamiento ético. En 2019

publica dos libros en Inglaterra, uno de ética y otro de lógica¹⁷.

En una comunicación personal, Cabrera me dijo que su obra era sólo aparentemente fragmentaria, que había en ella un pequeño conjunto de obsesiones fundamentales que se repetían y retomaban periódicamente. Pero sólo él tenía la llave del enigma y nadie conseguiría descubrirla una vez que él muriese. En sus presentaciones públicas, obtenía el éxito presencial fruto de su personalidad explosiva, pero por detrás del entusiasmo de las invitaciones y de las manifestaciones de adhesión que recibía, él no conseguía percibir una genuina comprensión de su trabajo filosófico que le sobreviviese.

Por otro lado, la comunidad de colegas brasileños no le era favorable, desde aquellos que le temían y detestaban, hasta los que lo admiraban sin entenderlo. Cabrera escribía de una manera completamente diferente a la usual, en especial de la que era esperada en el medio

¹⁷ Ver referencias de todos estos libros en la lista de Obras Publicadas. (N.O).

en que le tocó actuar. Aunque era un lector incansable, nunca consiguió escribir en estilo académico erudito, exhibiendo sus lecturas; prefería que ellas fueran descubiertas en el flujo de sus textos. Siempre perseguía algo muy personal que le interesaba en el momento, dividido entre filosofía de la lógica, filosofía del lenguaje y ética, además de las constantes reflexiones meta-filosóficas, y no prestaba mucha atención a lo que las “comunidades” estuvieran estudiando en ese momento. Los clásicos griegos nunca le interesaron. Después de leer durante 20 años a los filósofos europeos, estos le cansaron con sus explosiones de optimismo espiritual o materialista; apenas continuaba fiel a un pequeño conjunto de pensadores de los siglos XIX y XX (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Ortega, Heidegger, Sartre). De las grandes estrellas contemporáneas, jamás leyó una línea de Agamben y Deleuze le era totalmente indiferente, en medio del deleuzianismo brasileño. Derrida le resultaba más atractivo, pero sólo en algunos libros, los más escandalosos, los menos “serios” (como “La tarjeta postal” y “Glas”). Últimamente había dejado de frecuentar congresos de filosofía.

Todo esto tornó muy difícil dialogar filosóficamente con Cabrera; de cierta forma, se había suicidado intelectualmente.

A través de sus libros, había intentado dibujar su propio rostro de pensador, sus obsesiones éticas y lógicas, con relativa independencia de la filosofía comprensible para las masas de intelectuales. No tenía una filosofía pública y reconocible, sino un pensamiento fuertemente vinculado a una biografía intelectual muy personal, cuyas pistas no eran fáciles de seguir. Así, tiene que ser entendido que la “catástrofe” a la cual se refiere en el Texto “Melancholia” (en la segunda edición del “Diario...”) es también una catástrofe personal: por la manera en que la filosofía se organizaba institucionalmente, todo lo que él había hecho simplemente tendía a no existir. Si para existir filosóficamente era necesario producir comentarios de filósofos europeos, exégesis o “textos-acompañamiento” (en el sentido explicado en el Texto), estaba perdido. Era él, pues, el principal “excluido” de sus trabajos, tal como definido en el “Diario de un filósofo en Brasil”, a pesar de exponer el tema de forma

aparentemente “objetiva”, como si se tratase de un problema general y público.

Cuando Cabrera comienza a filosofar, en la lejana década del 60, él no tiene la menor idea de la ubicación geopolítica de sus pensamientos en el momento de generarlos. Como tantos otros jóvenes latinoamericanos, estudia filosofía de manera salvaje, identificando filosofía con filosofía europea. Pero ya le llama la atención que algunos de sus profesores cordobeses (Alberto Caturelli, Nimio de Anquin, Emilio Sosa López) hablen con cierto coraje de sus propios pensamientos. Nada de eso fue elaborado por Cabrera en aquella época, pero él siempre había pensado en escribir su filosofía, basada en sus propios tormentos existenciales, lógicos y éticos. El impacto de la lógica a través de su profesor Andrés Raggio en Córdoba lo introdujo en la filosofía objetiva, pero lo que más lo fascinó fue la personalidad filosófica de Raggio más que el contenido de lo que enseñaba.

La primera sección del Texto (“Lo que Europa nos enseña”) trata de filosofía europea, y en ella Cabrera intenta colocar a la filosofía

hegemónica de su lado (a pesar de que también se horrorizaba por la manera sangrienta con que esa filosofía consiguió históricamente su hegemonía cultural). Políticamente, Cabrera intenta enfrentar a Europa contra los eurocéntricos, y empieza a tratar de abrir un espacio para su propio pensamiento, realizado con la misma actitud con la que los europeos hicieron el suyo, y no tan sólo comentándolos. En esta primera sección, en el plano más personal, él quiere decir: yo hago filosofía como Descartes, Kant y Heidegger la hicieron, con independencia de los resultados (puedo ser un mal filósofo, pero soy un filósofo). Se adopta una actitud, no un conjunto de ideas a ser repetidas; no los comentamos; intentamos hacer lo que hicieron ellos. Los comentadores de textos europeos no se sitúan dentro del marco europeo de pensamiento, precisamente porque el eurocentrismo aleja de la actitud filosófica aconsejada por los propios pensadores europeos. Cabrera hace aquí una especie de filología política de la categoría “Europa”, un término más complejo de lo que parece en sus usos habituales.

En la segunda sección del Texto (“Brasil en la catástrofe planetaria (Melancholia)”), haciendo alusión al entonces reciente filme de Lars Von Trier donde otro planeta choca con la Tierra, Cabrera intenta abrir para sí mismo el espacio de la filosofía, rechazando la mera “recepción” del legado europeo en el sentido de una reiteración, y cree que ese legado no tiene que ser “recibido”, sino practicado a partir de una actitud. A continuación, describe la filosofía en la cual no consigue ubicarse, una filosofía técnicamente impecable y erudita, de competente estudio de textos en sus lenguas originales, y hace ver como ésa no fue la actitud asumida por los pensadores europeos al hacer la filosofía que las academias latinoamericanas tanto admiran. El lema contradictorio de estas instituciones parecería ser: *“Estúdielos hasta saberlos de memoria, pero no haga filosofía como ellos”*.

El próximo paso de este “abrir camino” para la propia obra (que es, según intento mostrar aquí, la última motivación subjetiva del Texto), es particularmente importante. Se trata de mostrar que algunos teóricos brasileños trataron de justificar teóricamente la actitud

eurocéntrica; la tríada Sergio Buarque de Holanda - Paulo Arantes - Mario Vieira de Mello muestra, en el plano objetivo, que el propio sistema institucional de producción de filosofía (que, con rasgos propios de cada país refleja un sistema mundial) bloquea cualquier propósito autoral. Pero en el plano subjetivo, él quiere decir: ese sistema bloquea, en particular, mi manera de hacer filosofía, después de haber publicado una buena cantidad de libros en lengua portuguesa que no tuvieron una recepción local significativa por partes de los colegas académicos (aunque sí entre los estudiantes y el público en general, en particular “Cine: 100 años de Filosofía” y el “Diario de un filósofo...”, que se agotaron rápidamente y tuvieron segundas ediciones).

Cabrera parece decir: mis libros van a desaparecer si el sistema continúa organizándose alrededor de las ideas propugnadas por aquella tríada de pensadores. Asumiendo la manera autoral de trabajar de los filósofos europeos, es absurdo alegar que, siendo latinoamericanos, no podemos filosofar debido a alguna característica peculiar que lo

impida. Cabrera intenta, en el Texto, exorcizar ese cruel hechizo, y tratar, de paso, de liberar a centenas de jóvenes estudiantes a quienes, a pesar de todo, les gustaría intentar filosofar, aunque sea a riesgo de un posible fracaso. (Según Cabrera, ese riesgo, de cierta forma, constituye al filósofo; el profesor eurocéntrico de filosofía, en cambio, está seguro, no puede fracasar, porque el sistema lo ha definido de tal forma que posibilite el reconocimiento casi automático de sus “pares”).

Un momento particularmente importante de esa segunda sección del Texto es aquel en donde Cabrera se demora en analizar la objeción de que en Brasil no se haría mero “comentario” de textos sino estudios en los que el autor “piensa con” o “junto a” los filósofos que comenta. A esto él denomina “textos-acompañamiento”. En el registro subjetivo que estoy explorando, esto quiere decir lo siguiente: si los textos-acompañamiento son el máximo de filosofar propio que un latinoamericano es capaz de hacer según el sistema vigente, entonces yo estoy totalmente perdido como escritor filosófico, ya que soy incapaz de construir ese tipo de texto.

El genuino filósofo debería ser algo más que eso, más que un mero “comentador vertical”, o un comentador que “piensa con” Deleuze, que “piensa con” Nietzsche, con Wittgenstein, con Heidegger. Él parece decir: yo no precisé “pensar con” autores para generar la ética negativa, la lógica lexical o el cine logopático; estas son cosas que yo mismo pensé; las múltiples y constantes lecturas que hice no me llevaron a querer comentarlas, sino que me ayudaron a crear mi propia atmósfera de pensamiento. Contra el sistema, no creo que estemos condenados a “acompañar” a algún filósofo consagrado (inevitablemente europeo) para poder pensar.

Esta parte del Texto es curiosamente demorada. En ella, Cabrera examina algunos textos específicos de intelectuales brasileños con todo cuidado, con el propósito – tal es mi hipótesis – de diferenciarlos nítidamente de sus propios textos. Pero, es claro, esta reflexión no deja de ser algo ofensiva para los autores de “textos-acompañamiento”. (En verdad, Cabrera no quería agredirlos, sino tan sólo tornarlos pluralistas, capaces de continuar haciendo sus

trabajos, pero abriéndoles los ojos a filosofías hechas de otras formas, y a la suya en particular). De hecho, la analogía a veces utilizada – y suprimida en la versión final – de las lianas, el paso de una cita a otra como la manera de viajar de los héroes de la selva, soltando una liana para rápidamente agarrarse a otra – era terriblemente irónica: presentaba a los comentaristas como siempre agarrándose de algo, soltando una liana (una cita) para agarrarse a otra sin nunca sostenerse por sí mismos (aunque así lo parezca en aquel instante fugaz en que, en pleno aire, el comentarista ya soltó una liana pero aún no agarró la siguiente, momento en el cual ofrece una falsa sensación de independencia). Una imagen tan gráfica como consternada.

El apoyo en Vilém Flusser – en la sesión 3 del Texto - es fundamental en esta política subjetiva cabrereana. Flusser fue, como Cabrera, un emigrado que pasó más de 30 años en Brasil, Flusser huyendo del Nazismo, Cabrera huyendo de la dictadura militar argentina de Videla. Ambos tuvieron relaciones difíciles con la academia de filosofía; a ambos les gustaba

escribir de manera suelta y, sobre todo, personal y no meramente erudita (lo que no excluía fuertes conocimientos en ciertas áreas y autores), soltando sus subjetividades y sus estilos. Los textos de Flusser como “La duda”, “La escritura”, “La historia del diablo” o “Post-historia” son, para Cabrera, la quintaesencia de la filosofía: textos que se abocan a un problema sin citas ni referencias (sin lianas), con autores apareciendo aquí y allá como ilustraciones o “compañeros de viaje”, siempre usados y abusados, no permitiéndoles nunca “dar las cartas”, explorando la cuestión tratada con las propias fuerzas, con las propias imágenes, los propios conceptos, sin miedo al error, al ridículo o a la repetición. Es de esa forma como a Cabrera le gustaría haber hecho su filosofía. Pero es claro que sabe, sin ingenuidad, que es diferente ser un exiliado europeo que un exiliado argentino¹⁸.

¹⁸ Mucho después de referirse a Flusser en el “Diario”, Cabrera publicó el artículo “Vilém Flusser como ponto de ruptura do atual sistema brasileiro de filosofia”, en donde desarrolla mejor sus ideas sobre este otro exiliado. (Ver lista de Obras Publicadas, en este Testamento) (N.O).

Curiosamente, Cabrera fue siempre un profesor de universidad. Ya muy joven gana un concurso en su propia institución (Córdoba) y desde entonces nunca pasa un solo año desempleado; formalmente hablando, fue siempre un académico. Pero él nunca fue un típico profesor académico, siempre se mantuvo más próximo de los estudiantes que de los colegas, nunca se instaló en una especialidad venerable, nunca se eternizó en una cátedra, nunca estudió lo establecido, nunca hizo programas convencionales, y nunca se “especializó” en ninguna materia de la cual pretendiese ser una “autoridad”. Fue siempre un académico intruso y excéntrico; en el fondo, y para su mérito, un mal académico.

Él se sentía un pensador artesanal (como Tobias Barreto, como José Martí, como Ingenieros, como Flusser) en un ámbito en donde la profesionalización formalista se tornaba palabra santa, obsesión, objetivo primordial. Intentó mostrar que ese sistema institucional vigente nunca dio ningún filósofo como resultado, en años y años de funcionamiento, y que no lo podría dar por su propia lógica interna. Se podría

decir que esa lógica institucional tiene como objetivo NO producir filósofos independientes y autorales, y que, si apareciera un único filósofo autoral dentro del sistema, se destruirían mutuamente: o el filósofo destruiría el sistema o, lo más probable, el sistema lo destruiría. Y Cabrera – según mi hipótesis – parecería ponerse a sí mismo como ejemplo de eso: un filósofo capaz de destruir el sistema, pero a quien el sistema puede destruir con mucha mayor facilidad.

La última sección del Texto está compuesta por estrategias para no desaparecer como pensador autoral en un contexto institucionalizado lleno de reglas para pensar (o para dejar de pensar). En la dimensión más aparentemente “objetiva” de su trabajo, Cabrera habla de su preocupación por la desaparición de los clásicos latinoamericanos en Brasil, y de los jóvenes filósofos a quienes no les será siquiera permitido aparecer; pero, en el fondo, está preocupado especialmente por su propia desaparición, presente y, sobre todo, futura. Sin embargo, la situación es gravísima para todos; una auténtica catástrofe planetaria, como la

mostrada por Lars Van Trier, que funciona como metáfora de la institucionalización planetaria de la filosofía. Si los estudiantes no reaccionan, su desaparición como pensadores no será una posibilidad o un riesgo, sino algo garantizado por el propio sistema dentro del cual son formados¹⁹. Sin embargo, es obvio que el pathos de esa gravedad proviene del hecho de que el mismo Cabrera, en su propia persona de filósofo, estaba viviendo esa catástrofe en la propia piel.

II. Cabrera oculto en sus textos.

A veces tengo la fuerte impresión de que Cabrera no conocía su propia obra. Simplemente no la leía, o iba olvidándola mientras la publicaba. Es por eso por lo que, tal vez, los textos que él tenía más presentes eran los inéditos. Creo que afirma cosas sobre su obra anterior que no son totalmente exactas, como si hubiera olvidado una buena parte de lo que escribió. Por la misma postura existencial que

¹⁹ Para esto, ver el texto “El estudiante de filosofía como víctima académica”, publicado en Chile en 2021. (Ver lista de Obras Publicadas) (N.O).

asumía en su filosofía, daba una primacía total al presente de lo que estaba pensando. Su producción filosófica no era acumulativa, sino que estaba en constante cambio (lo que serviría a los académicos para hacer lo que a ellos más agrada: encontrar “contradicciones”). Tal vez pasó rápidamente por diferentes fases y fue condenando las fases anteriores, colocándolas como blanco de lo que ahora criticaba. Por eso quiero aquí recorrer con cierto detalle algunos de sus libros y artículos más importantes, especialmente de los que fueron publicados, intentando elucidar cuanto de la obra de Cabrera responde realmente a la imagen que él tenía de sí mismo – por ejemplo, la creencia de haber hecho una obra heterodoxa – y cuanto de esa obra continua tal vez, siendo académica, al menos parcialmente. O si, por el contrario, sus obras sólo se disfrazaron de académicas por razones estratégicas, a través de concesiones a veces instintivas, de pura sobrevivencia intelectual (un diletante con miedo de ser descubierto por los “profesionales” de la filosofía). Tenemos, pues, que volver a Cabrera y realmente leer sus obras, como pocas personas

lo hicieron, como tal vez ni él mismo lo hizo nunca.

¿Cuales son aquellas obsesiones recurrentes a las cuales Cabrera a veces se refiere? ¿Eran ellas, fundamentalmente, meta-filosóficas, como lo sostiene el profesor alemán en su texto “La meta-filosofía de Julio Cabrera”? ¿No eran también recurrentes ciertos temas substantivos tales como la inocuidad ontológica de lo real, la negatividad de la ética, la no formalidad de la lógica, la inhabilitación moral? ¿No hay en la obra de Cabrera algo más que meta-filosofía? Para organizar de alguna forma más substantiva su filosofía, imagino aquí las siguientes líneas:

(1). Una primera línea, la línea estética, reuniendo la tesis de licenciatura (“Posibilidad de un sistema de estética”), el libro “Problemas de estética y lenguaje”, las narraciones “Nuevos viajes de Gulliver” y “El Lógico y La Bestia”, y más recientemente, los libros “Cine: 100 años de Filosofía” y “De Hitchcock a Greenaway”, además de numerosos artículos sobre cine y filosofía, publicados e inéditos.

(2). Otra, la línea ética, que atraviesa los “Textos de Filosofía subjetiva”, el “Proyecto de Ética negativa”, la “Crítica de la Moral Afirmativa”, “Porque te amo, no nacerás” y “Malestar y moralidad”, además de muchos textos inéditos sobre ética.

(3). Una tercera línea, la línea lógica, que pasa por “La Lógica condenada”, “Márgenes de las filosofías del lenguaje”, “Inferencias lexicales e interpretación de redes de predicados” y la “Introduction to a negative approach to argumentation” y muchos textos inéditos sobre lógica y lenguaje²⁰.

Obras como el “Diario de un filósofo en el Brasil” y “Análisis y Existencia” son, en cierto modo, antologías, obras-resumen y meta-filosóficas. En el “Diario...”, encontraremos resúmenes de estas tres líneas, pero aquí yo voy a referirme a ellas con más detalle, tratando de revelar aspectos que tal vez el propio Cabrera ya no era capaz de percibir.

²⁰ Ver los mencionados artículos inéditos bajo las correspondientes rúbricas, en la lista de Artículos Inéditos, en este Testamento. (N.O).

La línea estética

La primera línea ya fue analizada con bastante agudeza por el profesor alemán, en su período argentino, más abocado al campo de la literatura. Pero él también hace notar que esos intereses estéticos de inicio de carrera son más tarde retomados desde los estudios sobre cine y filosofía, en la década de 90, y yo quiero referirme específicamente a esta retomada del pensamiento estético desde el cine, realizada ya en Brasil.

El periplo comienza con la publicación de “Cine: 100 años de Filosofía” en Barcelona, en 1999, que sería inmediatamente traducido al italiano por la Mondadori y años después al portugués por la Rocco, como “O cinema pensa”. El libro fue profusamente citado, comentado, reseñado y utilizado en numerosos países latinoamericanos, en Italia y en Brasil. En España, donde el libro fue primeramente publicado, fue utilizado en numerosos programas didácticos de enseñanza de la filosofía, y utilizado en artículos (como “Sobre los límites

internos del cine”, de Javier González Fernández) y libros (como “Jonás cumplió los 25”, de Ramon Espelt); en Argentina, llamó la atención de estudiosos como Alejandro Piscitelli y, más recientemente, de JJ. Michel Farinha.

En Brasil, cuando fue traducido y ya antes, el libro tuvo bastante repercusión popular: una materia de tapa salió en el diario O Estado de São Paulo; estudiantes de diversas instituciones brasileñas (como Éric Eroi Messa, Moreno Cruz Osório, etc) utilizaron el libro en sus tesis y disertaciones; Rodrigo Cassio de Oliveira, de la UFG, Goiania, hizo un trabajo de final de curso de graduación sobre “O cinema pensa”, Flávio Paranhos se interesó después por el trabajo de Cabrera en esta área y le pidió un nuevo libro; de ahí salió “De Hitchcock a Greenaway”, que contiene, inclusive, una autocrítica de algunas ideas centrales del libro anterior.

Por el lado académico, publicar un libro sobre cine y filosofía transforma a su autor en una “referencia” en el área, por lo cual será entrevistado, invitado a dar conferencias y asesorar proyectos. Por el lado más popular,

dada la enorme atracción del cine, el libro fue utilizado por personas interesadas en filosofía en general, viendo al cine como un medio de introducirse en cuestiones usualmente amedrentadoras. Cabrera no despreció en ningún momento – tanto en comunicaciones particulares como en lo que escribió o declaró en las entrevistas que atendió sobre el asunto – estos dos tipos de recepción de su trabajo, pero es claro que nadie se preocupó por leer otros libros de Cabrera y entender cabalmente la particular inserción de los estudios de cine dentro de su filosofía. Numerosos artículos fueron escritos sobre el libro, pero creo que a él le hubiera gustado leer algún artículo llamado, por ejemplo, “El cine dentro de la filosofía del lenguaje de Julio Cabrera”, o “El cine como una forma alternativa de hacer filosofía, según Julio Cabrera”. La mayoría de los artículos trataba de la implementación del cine en sala de clase, como un refuerzo pedagógico, un aspecto secundario de los propósitos con los que Cabrera había escrito sus libros.

Este es, pues, contra lo que se podría pensar, uno de los puntos de su producción

filosófica donde Cabrera fue más leído y menos comprendido; las personas veían estos trabajos sobre cine tan sólo como “didácticos”, sin entender la relevancia de la cuestión del cine dentro de su pensamiento filosófico y meta-filosófico, sobre vida, lenguaje y vida del lenguaje. En ningún momento de su obra está Cabrera más escondido en sus textos que en éstos de cine y filosofía, la parte más popular y conocida de su pensamiento.

En el texto “Cine y Filosofía. Imágenes, conceptos y conceptos-imagen”, incluido en el “Diario de un filósofo en el Brasil”, Cabrera intentó, muy brevemente, explicar este involucramiento del cine en su pensamiento. Hay que entender que en sus estudios en esta área, las obsesiones negativas, anti-afirmativas y meta-filosóficas continuaban, ahora a través de un estudio sobre el poder reflexivo de la imagen, en un lenguaje que, según él, conseguía realizar lo que la filosofía escrita tradicional no conseguía, llegar al núcleo emocional de los problemas. En ese sentido, los estudios sobre cine son una crítica meta-filosófica contra la apatía de las escrituras filosóficas tradicionales,

con su incomprensión del lenguaje de imágenes y su visión puramente intelectual de los conceptos. El sesgo crítico meta-filosófico de los textos sobre cine es mucho más importante, pues, que cualquier dimensión “didáctica” del cine, que era el aspecto que más acentuaban los numerosos lectores de su libro “Cine: 100 años de Filosofía”. De hecho, por lo que sé, Cabrera jamás fue un “educador”, nunca le interesó “formar” a nadie – ni siquiera a sí mismo – de manera que sería el último en colocar un aparato de TV en la sala de aula con el propósito de “utilizar el cine” para enseñar filosofía, aquello que su libro parecía sugerir y que los maestros hacían insistentemente con su libro.

Los estudios sobre cine, en verdad, pretenden repensar la naturaleza del quehacer filosófico, hacer que éste recupere su potencial imaginativo y pático; y eso significaba, en gran medida, relativizar los “orígenes griegos” del filosofar, atados al intelectualismo. (Precisamente por eso, yerran el blanco comentarios como el de Thomas Abraham, de que filosofía es filosofía y cine es cine; Cabrera intentaba mostrar – con o sin éxito - que la

filosofía puede ser cine y el cine filosofía; desafiar las tradiciones milenarias desde la emergencia tremenda de las imágenes en movimiento).

A través de su reflexión sobre cine Cabrera estaba intentando presentar su propia obra filosófica como cinematográfica imaginativa y pática, aun su obra en lógica y filosofía de la lenguaje (la tercera línea, que veremos más adelante); él quiere librarse del imperio de los argumentos puramente intelectuales (no de los argumentos sin más, puesto que, según trata de mostrar, el cine también argumenta, pero en una compleja interacción de intelecto y afectos); quiere librarse del apoyo en la tradición escrita de la filosofía; tal vez, en un registro más biográfico, quiere recuperar las lejanas tardes de matinée cordobesas y traer todo aquel cine vivido a su reflexión actual sobre la vida, el lenguaje y la vida del lenguaje.

En el prefacio de la edición original española de “Cine: 100 años...”, Cabrera está aún convencido de estar escribiendo una introducción a la filosofía, cuando, en verdad,

estaba especulando sobre cómo salir de ella, por lo menos de la forma escrita tradicional en que la filosofía siempre se auto-presentó. Ni él mismo parece ver como este traer el cine a cuento puede significar no un apoyo externo para la filosofía, sino su más íntima desconstrucción; pues es el propio lenguaje escrito y apático de la filosofía tradicional lo que el cine desafía.

La cuestión de los afectos es aquí fundamental, como se ve en el texto “La meta-filosofía de Julio Cabrera”: es el paso de la estética analítica apática de los años 70 cordobeses al pensamiento logopático de los comienzos del nuevo milenio. Pero la racionalidad afectiva no es tan sólo aquella con la cual se deben entender las películas; es también, y, sobre todo, aquella con la cual debe entenderse la propia filosofía de Cabrera, en donde – como también en el caso de Flusser - la letra funcione como una cámara. Ética negativa y lógica lexical pueden ser vistas como películas filosóficas, como maneras de ver el mundo y de afectivizarlo. Los libros de cine son, pues, autobiográficos, como todo lo que Cabrera

escribió. Pero creo que ni siquiera él vio esto con claridad.

Estos libros sobre cine son muy poco interesantes para académicos “especializados” en el área, que sienten la falta de notas (agregadas por miles en la edición italiana del libro, del año 2000), de apoyos bibliográficos en literatura secundaria (con mucho Deleuze) y se incomodan con cierta petulancia – ¿bastante argentina? – de pretender “pensar por sí mismo”, sin recorrer los caminos abiertos por los estudiosos europeos de la materia. Cabrera parece complacerse con sus propias imaginaciones formales, conectando películas con filosofías de maneras audaces e insólitas, sin ningún respeto por ninguna de las dos áreas. (Después de asistir a un encuentro de especialistas en cine, en Río de Janeiro, donde inclusive presentó un trabajo, sintió que aquellos que se dedicaban al cine eran “investigadores” más que pensadores, con la misma mentalidad académica, formalista y erudita que los filósofos profesionales que ya conocía; eso lo decepcionó porque pensaba, ingenuamente, que el cine podía ser un ámbito de pensamiento más libre; él

intentó hacer eso en sus libros, entrar en ese terreno desarmado, sin grandes referencias teóricas, como para permitir que el propio cine hablase y pensase, que construyese conceptos y apuntase al mundo con sus propias fuerzas expresivas).

Particularmente cautivantes fueron para él los ejercicios de imaginación promovidos por el bebé de Rosemary y el Diablo, Descartes, Hitchcock y Blow-up, Schopenhauer y Frank Capra, Nietzsche y Clint Eastwood, Heidegger y la vejez (Las ballenas de agosto, de Lindsay Anderson). El libro sedujo a muchos públicos más amplios, fuera de los muros universitarios. Pero lo que aquí me interesa resaltar es algo que ni el gran público ni la academia vio: los trabajos sobre cine como una pieza reflexiva dentro de una filosofía (y de una meta-filosofía) que iba mucho más allá del territorio restringido del cine, en la medida en que, desde el cine, se repensaba a la filosofía en su propia tradición milenaria. Estudiaba con pasión de espectador las propias posibilidades del cine de exponer ideas filosóficas, desafiando inclusive el método

de pensar el mundo tan sólo a través de la escritura.

Su filosofía del cine era, en verdad, una reposición de la noción misma de “concepto”. Lo que le interesaba del cine era su peculiar forma de captación del mundo y de lo humano por parte de un lenguaje cuyas posibilidades no habían sido totalmente descubiertas y que, en el cine habitualmente consumido (tanto por las masas como por los intelectuales) permanecían inexploradas. Su filosofía del cine era un sector de su filosofía pluralista del lenguaje y de su meta-filosofía crítica del pensamiento intelectual escrito, impuesto por la filosofía europea.

La línea ética

Entrando un poco ahora en la segunda línea, el primer libro sobre ética y existencia (y que es también cronológicamente el primer libro de Cabrera), se llama sugestivamente “Textos de Filosofía subjetiva” (1985), y su génesis es importante. Este libro surge de una estrecha relación personal e intelectual con el joven

Robson Reis en Santa Maria (RS) en los inicios de la década de 80. Es obvio que ya en aquella época, Cabrera estaba sintiendo fuertemente la cuestión institucional de la filosofía y la necesidad de externalizar filosofía existida; es la que él y Robson llamaban (tal vez mal) “filosofía subjetiva”. El hecho de que RR, coautor de ese libro y fuertemente ligado a Cabrera en esas ideas, se transformara posteriormente en un filósofo académico comentador de Heidegger puede considerarse como un hecho significativo en la historia personal de la filosofía de Cabrera, como una especie de fracaso existencial y pedagógico que él sintió vivamente. El caso RR mostraba como los jóvenes filósofos podían ser absorbidos por lo que criticaban. Creo que ese hecho marcó la vida filosófica de Cabrera en los años subsiguientes; como si ahora hubiera decidido continuar caminando solo y cautelosamente, siempre viendo sus actuales estudiantes, aun los más entusiastas, como futuros antagonistas. Por eso es por lo que, en el prefacio del “Diario de un filósofo...”, muchos años después, va a escribir que ese libro “...no fue escrito para los profesores en que esos jóvenes se transformarán algún día”.

El libro es un curioso ejercicio “a cuatro manos”, porque, en verdad, no hay textos escritos por Cabrera y Robson juntos, sino una secuencia intercalada de textos, una introducción de Robson, una de Cabrera (ni siquiera una introducción quisieron escribir juntos), un texto de Robson, un texto de Cabrera, etc., como si quisiesen preservar su independencia dentro de la colaboración. En este texto ya aparecen las específicas obsesiones de esta área de reflexión, los temas pesimistas crepusculares acerca de la fundamental falta de sustentación de lo real, un pathos fuertemente compartido por los dos autores, que se influyen mutuamente durante ese período intenso. Ambos sentían que todo aquello que pensaban sobre la agonía de haber nacido y de tener que llevar una vida humana no serviría como resultado filosófico objetivo para la producción académica. Llamaban “subjetivo” todo aquel residuo personal incomprensible y poético que jamás podrían vender en el supermercado de ideas.

Sienten la perplejidad de la reflexión vivida delante de las obligaciones públicas de la

“profesión”, Robson como estudiante y Cabrera como aún joven profesor. Al lector del “Diario de un filósofo...” le resultará chocante y revelador ver como casi todos los temas éticos, e inclusive el tema latinoamericanista, ya estaban anunciados en esta pequeña obra. Inclusive, el primer texto de Cabrera en el libro se llama “Diario del filósofo sin lugar”, un claro antecedente del futuro “Diario...” de 2010. Se trataba de de la prematura protesta de un filosofar vivido delante de su fatal desaparición en un mundo de filosofía institucional objetivada e impersonal, que los filósofos sin fortuna personal (como era el caso de Cabrera) eran obligados a practicar para ganar su subsistencia.

La primera obsesión ético-ontológica a la que Cabrera frecuentemente se refería aparece aquí claramente: se trata del puro y simple terror de ser, de la catástrofe de haber nacido, del absurdo de acometer cualquier cosa, de asumir cualquier filosofía. Y, paralelamente, la imposibilidad de implementación académica de esa idea. Pues aun cuando Kierkegaard, Schopenhauer, Heidegger y Sartre hablen de estos terrores desde sí mismos, sus propias

filosofías subjetivas fueron transformadas por las academias, no sólo las europeas sino también las africanas y latinoamericanas, en materias universitarias que se pueden exponer en artículos y conferencias. El suelo existencial fue absorbido por las formalidades. Este librito intentaba, de cierta forma, exponer la inocuidad del ser en su más cruda dimensión existida, antes de su procesamiento académico profesionalizado, mostrando la base subjetiva de todo filosofar, inclusive del analítico y lógico, como Cabrera mostrará después en lo que considero la tercera línea de su pensamiento.

Este mismo sesgo personal será mantenido en el “Proyecto de Ética negativa”, y sólo será, en parte, cambiado en la “Crítica de la Moral Afirmativa”, de 1996, donde, por primera vez, el pesimismo y la visión negra de la vida intentan ser colocados en forma de argumentos más objetivos, como si Cabrera no se conformase con hablar tan sólo desde sí mismo y quisiera mostrar que descubrió algo que importa a la humanidad. En verdad, en esos dos libros posteriores, él coloca claramente la cuestión ética, apenas esbozada en los “Textos

de Filosofía subjetiva”: ¿cómo quedan las exigencias éticas tradicionales – de Aristóteles, Kant, Mill, de las teorías éticas europeas, las únicas que estudiamos en nuestras escuelas - cuando son instaladas en medio de la terminalidad del ser, del hecho primordial de que todas las cosas nacían mortalmente? Aquí las tendencias lógico-analíticas del pensamiento de Cabrera colocan una imposición articulada para las intuiciones primordiales del librito de 85: sí, muy bien, el ser es insostenible; pero ¿qué hacer para no destruir a los otros por causa de eso? ¿Puede ser ético un ser colocado en una situación degradante? ¿Podemos al menos salir de la vida sin perjudicar a nadie? Éstas eran las cuestiones ético-negativas primordiales que él no veía planteadas por ninguna de las éticas europeas.

Los filósofos académicos, cuando leían estas ideas de Cabrera, siempre en búsqueda de plagios y falsas originalidades exclamaban: “¡Es Schopenhauer!”. Tal vez para ellos Cabrera escribió el “Interludio Schopenhauereano”, el segundo de los “Textos de Filosofía subjetiva”, no como una exposición – que en sí sería

superflua - del pensamiento del filósofo alemán, sino como honda identificación de actitudes. Tal vez en el siglo XIX Cabrera tampoco conseguiría alumnos para sus cursos ni editoriales para sus libros. De todos modos, él utiliza a aquel filósofo – agraviado en su propio tiempo, y aun actualmente - para tejer sus propias reflexiones meta-filosóficas sobre talento, reconocimiento, estilos filosóficos, pesimismo vulgar y filosófico, sexualidad y fuga de la condición humana. Visita displicentemente el texto literal de Schopenhauer tan sólo para subsidiar sus propios tormentos reflexivos. Estos aforismos sobre Schopenhauer contienen muchos elementos útiles para entender la intuición ontológica primordial de la negatividad, y deberían ser revisitados después de conocer las obras más recientes de Cabrera.

En estos textos “subjetivos” se encuentra ya una de las ideas centrales de la ética negativa: la imposibilidad de vivir de acuerdo con la condición humana, la imperiosa necesidad de vivir en contra de esa condición, en contra de la terminalidad del ser, en el registro de la ocultación y de la fuga; de manera que todo lo positivo que encontramos en el mundo es una

reacción primordial contra lo negativo primordial. No hay nada positivo que no sea reactivo, que sea activo y espontáneo, motivado por el ser mismo del mundo; todo lo bueno que conseguimos construir es siempre opuesto al ser regularmente destructivo del mundo; no resulta de él ni podría resultar, pues el mundo no se somete a nosotros; por el contrario, procura aniquilarnos. Delante del mundo no podemos mantener por mucho tiempo una actitud meramente cognitiva, porque él nos destruiría mucho antes de que consiguiéramos conocerlo de manera satisfactoria. Estamos tan ocupados defendiéndonos de las agresiones del mundo que no podríamos vivir por mucho tiempo de acuerdo con él, puesto que el mundo mismo rehúsa cualquier acuerdo. Somos intrusos en él, no hemos sido bien venidos al mundo y podemos ser desalojados en cualquier momento.

La “Miscelánea pesimista” con que se encierran los “Textos...” contiene ya *in nuce* lo que será la ética negativa: la radical falta de valor de la vida humana, la asimetría del nacimiento y su impacto sobre la libertad y la moralidad, el conflicto entre vida y verdad, la diferencia entre

intramundano y estructural en la evaluación de la vida, la desconexión entre valor de la vida y “amor” por la vida, la distinción entre social y ontológico, la crítica a la manipulación del niño y la abstención de procrear como imperativo ético fundamental, el suicidio ontológico como posibilidad moral, la rearticulación negativa de las relaciones con los otros y el anhelo latinoamericano de filosofar.

Entre el final de la década de 80 y el final de la de 90, se publican dos textos fundamentales del pensamiento ético-negativo de Cabrera, pero el tono de ambas obras es bien diferente: mientras el “Proyecto de Ética negativa” de 1989 es aun marcadamente subjetivo – siguiendo la senda de los “Textos...” de 85 - , la “Crítica de la Moral Afirmativa”, escrita en español y publicada en Barcelona, asume, por primera vez, un tono más argumentativo y objetivo, aunque dejando aún amplio espacio para ricas fenomenologías existenciales. Las intuiciones fundamentales, en todo caso, son las mismas, es el estilo lo que cambia. Lo que en el “Proyecto...” era vociferado sobre paternidad, abstención, suicidio, asesinato

y ética, pasa ahora a fundarse sobriamente en una base ontológica descriptiva, en una especie de ontología negativa. Esto siempre causó malestar en los lectores más tradicionales, y Cabrera decía que el más común contraargumento contra sus posiciones éticas era siempre el mismo: según sus críticos, el pesimismo era tan sólo una actitud entre otras; en la peor hipótesis, un producto de una subjetividad tortuosa que proyectaba en el mundo un modo de ser peculiar que no podía universalizarse.

Este libro tuvo algunas reseñas en España y fue utilizado en grupos de estudio, especialmente ligados al psicoanálisis; pero no tuvo el impacto inmediato que tendrá después el libro sobre cine. A lo largo de las décadas de 1990 y 2000, Cabrera continúa publicando numerosos textos sobre el asunto – en Brasil, México y otros países - y entablando confrontaciones y polémicas con diversas personas: Jorge Alam Pereira, (Brasilia) escribe una monografía de fin de curso sobre ética negativa; Paulo Margutti (Belo Horizonte) escribe un texto contra un artículo de Cabrera sobre

sentido y valor de la vida que se publica en la revista *Philosophos*; otros estudiantes brasileños (como Marcilio Mendes y Felipe Lazzeri) escriben textos sobre los tópicos de la ética negativa en diversos sesgos críticos (éste fue siempre el tono general de los escritos sobre ética negativa, siempre invariablemente contrarios a sus ideas). Wanderson Flor, Gabriela Lafetá, Marcos Paiva, Jorge Alam Pereira y Klayton Mário Oliveira participan de una compilación de textos sobre ética negativa que se publica en Goiania, en 2008, incluyendo un texto de Jacob Buganza, de México, que había publicado en 2005 una “ontología del mal” fuertemente influenciada por la filosofía negativa de Cabrera, como explícitamente lo declara.

Enrique Dussel escribe una réplica al artículo “Dussel y el suicidio”, de Cabrera, que se publica en la revista *Dianóia* de México; varios artículos son escritos, en Brasil y México, sobre esta discusión entre Cabrera y Dussel; Danilo Pimenta y un grupo de estudiantes de Goiania organizan un mini-curso sobre ética negativa en 2006; Diôgenes Coimbra (Brasilia) escribe y defiende una disertación de maestría sobre

suicidio y ética negativa, en 2010; Marcus Valério XR escribe un largo texto contra el pesimismo estructural (“Otimismo versus pesimismo”), insistiendo en el carácter subjetivo del pesimismo de Cabrera. Con Thiago Lenharo, un estudiante de graduación, publica, en 2009, “Porque te amo, no nacerás”, un texto sobre nacimiento y procreación que, a pesar de su estilo literario, afirma la tesis de la inmoralidad de la procreación como verdad incontestable sobre el mundo. Por fin, en 2018, después de una larga gestación, se publica en portugués “Mal-estar e Moralidade”, una especie de suma del pensamiento ético de Cabrera. Una versión resumida de ese libro se publica en Inglaterra al año siguiente, “Discomfort and Moral Impediment”, 2019. El pensamiento ético-negativo empieza a ser comentado también en el ámbito anglosajón, sobre todo en conexión con el movimiento antinatalista, cuyas ideas centrales sobre inmoralidad de la procreación habían sido anticipadas por Cabrera en el “Proyecto de ética negativa”, de 1989. Un grupo de lectores de la obra de Cabrera crean en 2017 la entrada “Julio Cabrera” en la wikipedia, en 4 lenguas, inglés, portugués, español y polaco.

Tal vez yendo contra lo que afirma el autor alemán de “La meta-filosofía de Julio Cabrera”, creo que el pensamiento ético es el núcleo de la filosofía cabrereana, porque en él la tesis de la inocuidad de lo real, de la insuficiencia ontológica y de su impacto sobre el ser humano (la inhabilitación moral, la imposibilidad estructural de los humanos de ser considerados unos con los otros), alcanza aquí su clímax de manera mucho más expresiva que en cualquier otro terreno. Al final de cuentas, la imposibilidad estructural se daba, en la estética (por ejemplo), tan sólo como proliferación de sistemas o, en el plano del cine, en las soluciones abiertas de los problemas filosóficos en películas. Se podría decir que las soluciones estéticas de la imposibilidad - literarias o fílmicas - no perjudicaban, no causaban sufrimiento, y hasta podían ser un incentivo para la creatividad. En el terreno de la ética, por el contrario, la imposibilidad tenía como impacto las fricciones de vidas dolorosas y mutuamente desconsideradas. Ésta es aquí la idea básica y obsesiva: las trivialidades de la condición humana eran escamoteadas para permitir la

construcción social de lo que llamamos, habitualmente, “ética”. Cuando esas trivialidades eran finalmente expuestas – cuando el tabú de su banalidad era superado – éramos obligados a ver que toda la ética estudiada habitualmente por los pensadores europeos y sus dóciles seguidores latinoamericanos era solamente un recorte interno dentro del cuerpo de una inhabilitación moral estructural.

Así, nunca somos verdaderamente agentes morales, sino, en todo caso, pacientes inmorales, perpetuos administradores de la inhabilitación moral provistos de oportunos y fuertes mecanismos de ocultación de una condición humana moralmente inhabilitante. Cabrera intenta mostrar esto claramente cuando analiza, en un texto inédito que no entró en la versión final del libro de 2018, las éticas europeas desde el punto de vista ético-negativo. Cabrera nos invita aquí a repensar radicalmente toda la reflexión ética intelectualista, de Aristóteles a Habermas, como siendo, en sus términos, “ética de segundo grado”, o sea, éticas basadas en transgresiones morales fundamentales, aquellas ligadas internamente con el propio malestar de

ser en el mundo. ¿Será que los lectores de la ética negativa se dieron cuenta de esta contribución de la filosofía práctica negativa de Cabrera, más allá de lecturas mórbidas inmediatas?²¹ Él escribió en algún lugar que esta intuición fundamental – que el hecho de nacer ya nos coloca en la inmoralidad – le asaltó ya en la infancia, y que posteriormente tan sólo adquirió las capacidades lingüísticas para poner en el papel esa intuición antigua. Una idea impopular, ciertamente, que puede contribuir muy poco para la difusión y aceptación de su pensamiento, porque, al final de cuentas, todo el mundo acepta como axioma su propia honestidad irreprochable y la inmoralidad invariablemente presente en los otros. Cierta vez, durante una exitosa presentación de sus ideas en Goiania, dijo que siempre en los debates la totalidad del público estaba sistemáticamente en contra de él y en favor de los que defendían “el valor de la vida”. Cabrera consideraba eso como un triunfo de su

²¹ Me refiero a un tipo de lectura que pensaba que el pensamiento negativo tenía forzosamente que acabar en una recomendación del suicidio, idea al mismo tiempo aterradoradora y fascinante, sobre todo para los lectores más jóvenes. Cabrera se irritaba delante de esta lectura morbosa de sus escritos.

punto de vista, un síntoma de que sus dardos habían dado en el blanco.

La línea lógico-lingüística

Aunque pueda resultar sorprendente, sostengo en esta monografía que en las reflexiones lógicas y lingüísticas de Cabrera se muestra la misma inocuidad del ser y del pensar presentes en el plano de la ética. También fue un pesimista lógico. Hay también una inhabilitación argumentativa. Ya el profesor alemán explicó muy bien que la especulación cabrereana sobre lógica se concentra especialmente sobre su insuficiencia como instrumento de análisis filosófico, si nos atrevemos a ver a la filosofía en toda su profusión de expresiones lingüísticas. De manera que su reflexión en esta área es sobre la imposibilidad de la lógica, como antes lo fue de la ética. En verdad, se trata aquí de un genuino “entrar en la cueva” del enemigo, el racionalismo occidental en la concepción intelectualista de la filosofía, y especialmente en el filosofar analítico. Andrés Raggio había fascinado a Cabrera por su personalidad explosiva, pero el joven alumno

siente que la lógica formal constituía un contenido reflexivo que no se merecía toda aquella poderosa fuerza vital. Posiblemente si Cabrera hubiese encontrado un Raggio de la hermenéutica o de la filosofía de la existencia, jamás habría escrito sus libros de lógica y filosofía del lenguaje.

Su profesor de lógica lo obliga, freudianamente, a arreglar cuentas con la parte aparentemente “objetiva” de la filosofía. Para eso tuvo que entrar en el corazón mismo de la lógica formal y de la filosofía analítica, para poder recuperar algo que la lógica amenazaba destruir. Cabrera se vio obligado a construir una lógica alternativa – realmente alternativa, no tan sólo “no clásica”, sino “hiper-divergente”, en sus propios términos – que fuera capaz de disolver la lógica que le impedía construir su filosofía. Pero la lógica siempre fue un rodeo. Él precisó asumir el pluralismo filosófico que le permitía relativizar la hegemonía analítica en la filosofía del lenguaje. Marcelo Dascal, a quien Cabrera conoció en Buenos Aires en los años 70, fue un interlocutor privilegiado en esta área (en torno de trabajos sobre filosofía del lenguaje a partir del

artículo “Una crítica reciente a la noción de significado literal” de Dascal, publicado en México, y en donde menciona a Cabrera) y, más tarde, Olavo Da Silva Filho, con quien coescribió “Inferencias lexicales e interpretación de redes de predicados” durante más de una década, libro publicado finalmente en 2007. Este libro constituye la parte más positiva del trabajo lógico de Cabrera; las lógicas lexicales son la negación misma de la lógica formal, un camino claramente alternativo para analizar lenguaje y crear conceptos.

También Adriano Naves, de la Unisinos de São Leopoldo (RS) fue interlocutor importante en este ámbito de pensamiento, durante la década de 2000, en torno de cuestiones de referencia y sentido. Naves escribió una reseña crítica sobre “Márgenes de las filosofías del lenguaje”, en el *Correio do Livro* de la UnB, llamado “Manifiesto ao pluralismo filosófico”. El contacto con lógicos mexicanos, discípulos de Orayen (fallecido en 2002), tales como Ariel Campirán, Pedro Ramos y Raymundo Morado, y más recientemente Gabriela Guevara y Alicia Colotl, también fue importante para constituir su pensamiento en

esta área. Con Luiz Sérgio Coelho de Sampaio consiguió discutir por correspondencia acerca de hiperdivergência en lógica, sin conocerlo personalmente. (Reflejos de estas discusiones están contenidos en el artículo “Hegenberg, Da Costa, Sampaio: tres grados de divergencia en lógica”, publicado en México). Lorenzo Peña, de Madrid y Oswaldo Chateaubriand de Brasil se refirieron a aspectos de la obra lógica de Cabrera.

El recorrido por las cuestiones lógicas y lingüísticas está narrado en la parte 2 del “Diario de un filósofo en el Brasil”. Lo que tal vez no esté allí expuesto es que el pensamiento lógico de Cabrera constituye el ejemplo más claro (más que el ético, por ejemplo) de crítica a los hábitos de pensamiento académicos, al tomar como objeto de crítica algo considerado como una conquista intelectual definitiva por las comunidades profesionales de lógicos: la lógica formal. Este puede ser uno de los motivos por los cuales sus argumentos en esta área fueron muy poco entendidos o apoyados. De hecho, las reflexiones lógicas de Cabrera no tuvieron una repercusión más significativa en el ámbito

brasileño (si comparadas con las éticas y sobre cine); tuvieron más éxito en México y otros países. Sus reflexiones lógicas son “continentales”, más en la línea de un Ducrot o un Blanché: la lógica es vista por él en un sesgo nietzscheano, como pulsión argumentativa, la lógica colocada en el terreno de la existencia, una especie de genealogía de la lógica ajena a sus infinitos juegos internos (que es de lo que la comunidad prefiere ocuparse). Una lógica capaz de acompañar toda la riqueza inferencial del lenguaje sólo puede ser una lógica informal y abierta.

En cierto momento, Cabrera trató de montar un libro que contuviera todas sus críticas a la lógica formal. Y, precisamente, llamó a este libro “Lógica Abierta”. Este libro no consiguió ser publicado, era demasiado largo y disperso y acabó siendo distribuido en varios artículos. Ésta es la parte de la filosofía de Cabrera en la cual él empleó más tiempo, y aquella menos leída y comprendida. Creo que él mismo no percibió hasta que punto sus ideas lógicas no eran aceptadas debido a su naturaleza “subjetiva”, en el mismo sentido de los Textos de 85, pues él no

dejó de ser autobiográfico en el terreno de la argumentación. Tal vez los lectores vieron en estas ideas un mero ajuste personal de cuentas, un asesinato simbólico del padre Raggio (asesinato que sucede, de hecho, en la novela “El Lógico y la Bestia”, como lo destaca el profesor alemán). No era interesante para la comunidad académica entender como Cabrera se libraría de la lógica formal para tornar posible su filosofía, un poco como Hegel se libró de la lógica aristotélica para instaurar el pensamiento dialéctico. Su filosofía de la lógica es “subjetiva” en el sentido meta-filosófico de que prefería analizarla en su imposibilidad estructural y no en su mero funcionamiento exitoso. Lo que centralmente era criticado era la alegación de que la lógica podía ser “puramente formal”. Esa pureza de la lógica era negada. Cabrera había descubierto, en la línea ético-ontológica, que la verdadera formalidad del mundo era constituida por la terminalidad del ser; las cosas terminaban formalmente, con total independencia de su contenido; ninguna formalidad lógica conseguiría jamás dispensar a los contenidos de una manera tan radical.

La cuestión del “ajuste de cuentas” con la lógica analítica estaba explícita en el libro “Margens das filosofias da linhuagem” (2003), que no trata de lógica formal sino del tipo de filosofía del lenguaje que puede estar en su base. Existen muchas filosofías del lenguaje, y, presumiblemente, muchas lógicas de ellas derivadas. De este pluralismo trata específicamente el libro, que fue siempre muy apreciado por Cabrera dentro del conjunto de su obra. Esta obra es también importante para entender una manera de hacer filosofía – plural, subjetiva, autoral – que Cabrera asumió de forma instintiva ya desde el inicio de su itinerario reflexivo. La pluralidad de filosofías del lenguaje es, para él, tan sólo un escenario donde se desarrolla el drama de la filosofía, cuestión que él enfoca específicamente en la última parte del libro, asumida como meta-filosófica. A pesar de la apariencia erudita del libro, éste se propone fundamentalmente una reflexión acerca de la naturaleza del filosofar y las controversias filosóficas.

El tronco de esta cuestión, en el contexto de las filosofías del lenguaje, es la incapacidad

de las filosofías analíticas de captar las dimensiones temporales e históricas de la significación, aunque sea capaz de reconstruirlas exteriormente (especialmente en un sesgo “pragmático”). Esto crea un poderoso alejamiento entre analíticas y hermenéuticas, entendidas en sentido amplio: abordajes analíticos son esquemáticos y muertos desde el punto de vista hermenéutico; y abordajes hermenéuticos son oscuros y poco fundamentados para analíticas; en el fondo, no le interesaban a Cabrera las numerosas filosofías tratadas en el libro más allá de lo que ellas pudieran decir acerca de este mutuo extrañamiento; no se trataba, pues, a pesar de la apariencia, de un libro exegético o de comentario, sino del desarrollo de una antigua obsesión.

En particular, el filósofo europeo Wittgenstein es despiadadamente usado para dar cuerpo a las vicisitudes de las diferentes filosofías del lenguaje, mostrando en un único filósofo las propias tensiones de la filosofía. Los tormentos intelectuales de Wittgenstein son elucidados a través del conflicto irresoluble entre filosofías del lenguaje. Por otro lado, Heidegger

es utilizado como *Experimentum Crucis* de los límites del abordaje analítico: tratar de entender la filosofía heideggeriana del lenguaje con las herramientas analíticas coloca irritantemente la cuestión de los límites de las filosofías del lenguaje, pero también la cuestión del extrañamiento entre filosofías y la necesidad de convivir con los opuestos. Los abordajes que provienen de la crítica de ideologías y del psicoanálisis plantean nuevas cuestiones en esta confrontación de perspectivas, pero lo que está siempre presente es la filosofía misma, sus diversas formas y los conflictos entre ellas. Éste es uno de los libros más importantes y menos leídos de Cabrera, lanzado en una comunidad acostumbrada a devorar libros sobre discusiones ya en andamio guiadas por la agenda europea, muy poco entrenada para abrir nuevas frentes de reflexión.

El último capítulo del libro, “Cuestiones meta-filosóficas”, es crucial para esta “vuelta a Cabrera” que tendría que hacerse para entender la motivación personal que atraviesa todo lo que hizo en filosofía durante más de 40 años. La convicción de que, como filósofos (o, por lo

menos, como filósofos latinoamericanos), no tenemos que “optar” entre filosofías lógicamente articuladas y filosofías poéticas fluidas, tema central del libro “Análisis y Existencia” (2010), está presente aquí también. Pero con todo esto Cabrera quiere destacar que su propio filosofar tiene que ser entendido como analítico-histórico, como articulado-fluido o lógico-ético, todo en un mismo movimiento de pensamiento. Examina Cabrera la imposibilidad que las filosofías y los filósofos parecen mostrar de “salir de la propia piel”, de ver la propia filosofía no como una referencia absoluta, sino apenas como una filosofía entre otras. Salir de esa ilusión de la referencia absoluta sería como practicar una especie de “ascensión meta-filosófica” que nos remueve de un pretendido y mítico lugar central que no tenemos ningún derecho a ocupar.

Aquí el tema ético negativo se encuentra con la cuestión del lenguaje, en la medida en que la actitud pluralista se constituye como una especie de “no matarás” filosofías (del lenguaje u otras) que se opongan a la propia; apenas podremos mantenerlas en oposición mutuamente enriquecedora (pero tampoco en una mera

“tolerancia”). La tentación de las filosofías es la de los humanos moralmente inhabilitados: destruir aquello que se les opone en el movimiento expansivo de la vida, bien descrito por Nietzsche. Cabrera propone que las filosofías se limiten a negar la pretensión de universalidad de las otras, pero nunca su derecho a existir: no destruir filosofías, sino tan sólo desalojarlas del lugar mágico de la referencia absoluta. Atacar una postura no es eliminarla, sino tan sólo situarla desde una perspectiva opuesta. Pero la actitud usual de las filosofías no ha sido ésta, sino, por el contrario, la indefinida auto-sustentación y la eliminación de las otras filosofías. En términos de la ontología negativa, esta actitud usual es una forma de negar el ser-terminal y de ocultarlo, colocando en el otro (o en las otras filosofías) la “culpa” de la terminalidad que provoca malestares profundos.

Esta reflexión meta-filosófica del último capítulo de “Margens...” es uno de los textos fundamentales de Julio Cabrera, y tal vez el que debería ser leído en primer lugar por todos aquellos que pretendan entender su pensamiento. En el final de ese texto, él explica

que, en este libro lleno de citas y de autores, ellos fueron siempre utilizados para realizar un recorrido reflexivo particular. Sostiene que sólo podemos tener lecturas de los filósofos, y que ninguna lectura es mejor que otra en un sentido absoluto, sino ya en referencia a algún criterio asumido, con lo cual la diversidad vuelve a abrirse ahora en el plano de los criterios. *“Creo que no deberíamos entrar en polémicas acerca de autores, o en disputas exegéticas o de fidelidad a un autor o a una fuente cualquiera. No es posible utilizar un filósofo sin deformarlo en la tentativa de adecuarlo a lo que exigimos de él, en la medida en que estamos pensando, y no simplemente ‘obteniendo informaciones’. Pero de todas maneras no existe una referencia absoluta con lo cual se pueda afirmar que ‘desvirtuamos’ un filósofo o un pensamiento”*. Yo creo, sinceramente, que este libro aun no encontró sus lectores; se trata de una obra en la cual Cabrera permanece oculto en sus tres primeras partes – bajo el disfraz de un “conocedor” competente de las filosofías contemporáneas del lenguaje – y que finalmente se revela en la cuarta como aquello que él realmente fue: un meta-filósofo

para quien la propia vida del pensamiento estuvo siempre en cuestión.

III. Falsos artículos y la polémica con Gonzalo Armijos

Los textos cortos de Cabrera, sus “artículos”, como se llaman habitualmente, pertenecientes a las primeras décadas de su producción - 80 y 90 - y apenas uno de la década siguiente, fueron publicados, en gran medida, por exigencias curriculares²². En ellos, Cabrera abordó filósofos europeos en ese mismo estilo heterodoxo, mezcla de análisis y comprensión de la existencia, usando los diversos contenidos y la referencia a autores para vehiculizar su propia

²² Los estudiosos de la obra de Cabrera deberían tener en cuenta una división muy útil de sus artículos en 3 períodos: (1) Los artículos disfrazados de académicos (décadas de 80 y 90); (2) Los artículos autorales (sobre ética, cine y lógica) (de 2000 a 2015 aproximadamente). (3) Los artículos sobre filosofar desde América Latina (De 2015 a 2021), a los que Cabrera daba singular relevancia. El contenido de esta sección se refiere sólo al primer período, la que motivó el debate con Gonzalo Armijos. Por otro lado, puede ser importante notar que el número de artículos inéditos (casi 90) es mayor que el de los publicados (aproximadamente 65), con lo que se puede constatar que Cabrera publicó en vida el menor número posible de textos cortos, a los que, de un modo general, daba menos relevancia que a sus libros. (N.O)

filosofía de la vida y del lenguaje. Creo que, en gran medida, fue un disfraz para poder sobrevivir dentro de la academia, pero que, al final de cuentas, dio como resultado una manera insólita de hacer filosofía. (Él mismo decía a veces humorísticamente que él tuvo que filosofar más o menos como Carlos Saura tuvo que hacer sus películas durante el franquismo). Como lo explica en el prefacio de “Análisis y Existencia” (2010), no cree que sus artículos sean especialmente interesantes por los temas que tratan o por los autores que comentan, sino por la propuesta de una experiencia de pensamiento que los toma como pretextos. En muchos de ellos intenta aproximaciones insólitas entre pensadores analíticos y continentales de una manera que minimiza su diferencia desde la mirada lejana y escéptica de un latinoamericano depredador, de un mal estudiante de filosofía que mezcló lo que la receta académica obliga a mantener perfectamente separado. En ese sentido, jamás escribió realmente un “paper”, aunque en su currículum parezcan constar más de 40, y más de 20 textos cortos para capítulos de libros²³.

²³ Cuando se habla de “textos cortos” se toman como referencia los libros, pero comparados con la extensión normal de los artículos académicos (15 o

Leer el prefacio de “Análisis y Existencia” atentamente – después del capítulo IV de “Margens...” – sirve para consolidar el entendimiento que Cabrera tenía de este relacionarse filosófico con autores, como si fueran interlocutores y no “fuentes”. Éste es el momento crucial en que los textos cortos que Cabrera escribió podrían ser vistos como productos académicos tradicionales, pero donde somos sutilmente invitados a mirar mejor antes de formar una opinión. Pues lo que Cabrera hizo en esos artículos de los 80 y 90 – los incluidos en la antología mencionada y otros – poco o nada tiene que ver con comentarios o “textos-acompañamiento”, en el sentido explicado en el Texto. Ya en la introducción del primer artículo él dice claramente: *“Mi tarea aquí no será meramente historiográfica o académica. A través del cotejo Wittgenstein/Schopenhauer, pretendo apuntar a dos maneras de hacer filosofía y de*

20 páginas), los artículos de Cabrera son, a menudo, inmensamente largos (siempre superando las 30 páginas). Parece que él siempre tuvo dificultades inmensas en conseguir expresar lo que quería en menos de 20 páginas, lo que, para sus admiradores, mostraba que tenía mucho que decir, y para sus detractores que no sabía resumir su pensamiento, que escribía de forma narrativa y no argumentativa, crítica que a Cabrera, por lo que cuentan, le agradaba enormemente escuchar.

entender la cuestión de la metafísica (...) no tan sólo una cuestión erudita acerca de la posible 'influencia' de un pensador sobre otro, un tipo de trabajo que no me interesa hacer". Igualmente, la confrontación de Heidegger con la filosofía analítica en el segundo artículo es una manera de evaluar las relaciones entre filosofías analíticas y hermenéuticas del lenguaje, un tipo de cruzamiento que habitualmente no se hace (los profesionales asumen una cosa u otra); las posibilidades de salvar la famosa frase heideggeriana sobre el "nadar" de la Nada son analizadas mediante alternativas pensadas desde sí mismo. Ese estudio buscaba conectar tradiciones habitualmente antagónicas, lo que no deja de ser una aplicación de la ética negativa en el ámbito de la lectura: nunca colocar al otro en el lugar de lo negativo, no destruir la posición que no entendemos; analíticos y continentales son seres desamparados que entran en conflicto por algo que los supera.

Según sabemos, le costó bastante a Cabrera publicar su artículo sobre Kant y Nietzsche en São Paulo; cuando Ernst Tugendhat supo que él intentaba hacer nada

menos que una defensa nietzscheana de la ética de Kant se asustó mucho, y un joven académico brasileño, al leer el artículo, lo acusó de “desvirtuar los autores”. Pero esto era precisamente lo que Cabrera quería; o, mejor dicho: lo que inevitablemente ocurría, según pensaba, cuando se utilizaba a los filósofos para pensar problemas propios, algo muy diferente a filosofar sobre ellos (comentario tradicional) o con ellos (filosofar-acompañamiento). Cabrera usaba bastante la metáfora de la casa: filósofos genuinos tienen una casa en donde de vez en cuando reciben filósofos, pero siempre en sus propios términos; los invitados tendrán que acomodarse en ella como huéspedes. Por el contrario, los comentaristas y autores de textos-acompañamiento son eternos huéspedes (de filósofos europeos, por lo general), y siempre se hospedan en los términos de sus anfitriones.

En los otros artículos incluidos en el libro “Análisis y Existencia”, Cabrera practica el mismo tipo de ejercicio: usa, por ejemplo, la defensa de Searle del significado literal para introducir su noción de “extrema diferenciación” del lenguaje: *“...lo que parece una polémica académica con*

Searle es, en verdad, un texto sobre la vida exuberante del lenguaje...". En otro texto reivindica los argumentos ad hominem para mostrar que, en la existencia humana, atacar la posición de alguien puede inevitablemente implicar atacar a la persona, y muestra eso como un hecho trágico. En otro texto, utiliza Sartre y Wittgenstein para pensar la cuestión de la negación y, nuevamente, la confluencia de análisis y existencia, tema central del libro²⁴. Todos los autores son obligados a entrar en la arena cabrereana, sin permitirles nunca que le roben la palabra.

Voy a decir algo que, a esta altura, puede parecer muy extraño: tal vez Cabrera nunca habría escrito estos textos cortos si no hubiera sido obligado a ganarse la vida en una institución de enseñanza; solamente habría escrito sus libros. Como expuesto en los "Textos de Filosofía Subjetiva", la filosofía autoral tuvo que ser escondida en los cajones en la era de la institucionalización del pensamiento. Pero disfrazarse siempre crea problemas y

²⁴ Éste es el único artículo del primer período publicado en la década de 2000. (N.O).

confusiones (como muestran profusamente las tragedias y comedias de Shakespeare). Esta manera de trabajar filósofos producía el rechazo de los académicos normales, pero, sorprendentemente, motivó también una crítica de un filósofo rebelde y simpatizante de sus ideas, el ecuatoriano Gonzalo Armijos, de la UFG, Goiania, autor de dos libros fuertemente antiacadémicos, “Como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio” y “Alheio olhar” Esto confirmó el pesimismo de Cabrera acerca de la comunicación entre filósofos, ya que había incomprensión aun entre filósofos con las mismas tendencias y actitudes.

Cabrera había escrito y publicado en 1996 un texto llamado “Como hacer cosas-en-sí con palabras”, que ya en su título intentaba una composición insólita entre Kant y Austin, una transcripción de la tesis kantiana de la “primacía de la práctica” en los términos de la teoría de los performativos, con el propósito de mostrar la proximidad de tesis analíticas y transcendentales. Ésta era, claramente, una empresa que no servía para “exponer” a Kant ni a Austin, sino para usarlos – y abusarlos - en la

tentativa de pensar las relaciones entre teórico y práctico, un tema crucial tanto para la ética negativa como para la filosofía de la lógica de Cabrera.

Gonzalo Armijos escribe un artículo, en un número posterior de la misma revista, llamado “Metafísica, ontología y lenguaje (Discusión de las propuestas de Ernildo Stein y Julio Cabrera)” (1998) criticando el texto; Cabrera responde mucho tiempo después en un artículo llamado “Por qué no agrado a los rebeldes” (2001). Dejando de lado las particularidades de la discusión, Gonzalo dice que Cabrera coloca en Kant más de lo que podemos encontrar en él, pues nunca Kant podría haber sostenido las tesis austineanas sobre el lenguaje; el experimento de Cabrera obscurece, según él, a los dos autores, Kant y Austin; se trata de pensadores totalmente diferentes, en contextos diferentes, que no vale la pena cruzar, pues no hubo nunca preocupaciones lingüísticas en Kant, etc.

En su réplica, Cabrera manifiesta su sorpresa no tanto por la crítica recibida como por su fuente (pues no le sorprendería tanto recibirla

de un académico típico); allí Cabrera señala la armadilla que consistiría en entablar con Gonzalo una discusión erudita acerca “de lo que verdaderamente dijo Kant”; como si el artículo original de Cabrera pretendiese ser una “interpretación” de Kant como las que ya abundaban en el supermercado de ideas. En realidad, para Cabrera, lo que Gonzalo hace es semejante a explicar un chiste con palabras en lugar de reírse; pues es claro que Cabrera quiso hacer una combinación que no es justificada por lo que literalmente dicen los autores abordados. Se trataba de un abuso de autores perfectamente consciente, de un ir más allá de lo que decían; el despropósito era, pues, intencional. Sin ver eso, Gonzalo aparece diciendo algo como: “Cabrera hace una combinación completamente injustificada entre autores” (o sea, explica el chiste). ¡Pero claro que no estaba justificada! ¡Ése era precisamente el propósito del experimento que Cabrera proponía! Era un tipo de experimento que, por razones estructurales, tenía que ser rechazada por los que hacían lecturas comprensivas y respetuosas de las fuentes, del tipo que la

academia brasileña de filosofía – que Gonzalo también criticaba - prefería hacer.

La falta de comprensión de lo que Cabrera hacía con los autores que mencionaba, citaba o exponía es aquí crucial para no entender su peculiar modo de filosofar. Sus juegos imaginativos son entendidos por Gonzalo en un plano “hermenéutico” que Cabrera nunca pretendió asumir. Cuando Kant, Austin, Nietzsche, Sartre o Dussel aparecen en sus textos, ellos son hospedados en la casa de Cabrera y danzan de acuerdo con su música; no se está intentando “interpretarlos” en sus propios universos (si es que tal cosa es siquiera posible). En ese sentido, la mención de un filósofo por otro es siempre e invariablemente “injusta”, el anfitrión siempre impone sus propios términos al huésped. La manera cabrereana de “componer autores” (ya presente en el viejo chiste de “Schopinoza” de los “Textos de Filosofía Subjetiva”) es denunciada por no constituir un serio “texto-acompañamiento” de los autores abordados. Gonzalo confunde el devorar autores (como a Cabrera le gustaba decir, influenciado por el que consideraba el mayor filósofo clásico

brasileño, Oswald De Andrade), con mero comentario exegético.

Distinguiéndola nítidamente de la cuestión académica (“si Kant dijo o no dijo lo que dijo”), Cabrera, en su respuesta a Gonzalo, plantea claramente la cuestión meta-filosófica que realmente le interesa: abrir un espacio para hacer filosofía “desvirtuando autores” (aun los más icónicos), no como intención primordial, sino como residuo inevitable de una apropiación creadora, de alguien que leía dentro de su propio universo de ideas y con su propio vocabulario. Pero Gonzalo, sorprendentemente, sostiene (o al menos sugiere) que existe una lectura “correcta” de autores, y que lo que ellos escribieron no es como una caja vacía en la cual se pueda colocar cualquier cosa. Por el contrario, para Cabrera, lo que un filósofo escribe está siempre cargado de ambigüedad, y será leído por los otros, inevitablemente, de maneras oblicuas y atravesadas. Toda fidelidad es imposible. En ese sentido, no existe para Cabrera diálogo filosófico (ni diálogo en general). En su respuesta final, Gonzalo continúa hablando como lo haría un académico normal, cuando sugiere “un caos” si

aceptásemos que el propósito de los profesionales es desvirtuar filósofos. En verdad, Gonzalo Armijos acierta en lleno cuando le pide a Cabrera decir claramente que está pensando con su propia cabeza y por cuenta propia cuando habla de Kant y de Austin; que él no intenta “interpretarlos”, algo que parecía evidente a Cabrera cuando escribió el artículo. Gonzalo debería ser capaz de ver que esta forma de escribir – la de este artículo aparentemente “sobre” Kant y Austin - fue una de las únicas puertas que la institucionalización dejó abiertas – posiblemente por descuido - para tratar aún de filosofar de manera autoral; a escondidas, claro, como si fuera un acto criminal.

SOBRE LEGADOS: HIJOS Y OBRAS.

Por Julio Cabrera²⁵

Algunos jóvenes lectores de Brasilia - Roberto Sobral, Marcus Valerio XR, Jorge Alam Pereira - creen ver una incongruencia entre mi actitud contraria a la procreación y a la consecuente continuación de la humanidad, por un lado, y mi deseo de perpetuarme a través del legado de una obra, intención explícita del presente Testamento, por el otro. Porque ¿cómo alguien que aconseja abstenerse de tener hijos conseguirá lectores para las obras que pretende legar a una posteridad que niega? ¿Legar para quién? ¿Una profusión de obras en un mundo deshabitado? ¿No existiría al menos la obligación de procrear editores y lectores?

Roberto Sobral escribe: "*Me preguntaba hasta qué punto el lúcido coraje delante de la terminalidad del ser no podría extenderse a*

²⁵ Al hacer el montaje final de este libro Testamento no pude verificar si este texto fue realmente escrito por Cabrera o si alguien utilizó el nombre "Julio Cabrera" como un pseudónimo. Incluyo el texto por su interés intrínseco. Si no fue escrito por Cabrera, ciertamente él podría haberlo escrito. Es típico de su estilo. (N.O).

nuestras obras - libros, películas, etc. Pensar en una obra dirigida a la posteridad es dar vida a una criatura con sed de inmortalidad. Es depositar esperanza en la procreación, en la perpetuación del interminable ciclo biológico que posibilitará la manutención de nuestras obras. Precisaremos de nuevos vivos cuando nos volvamos viejos muertos para que ellos mantengan el panteón de nuestra memoria" (Mensaje del 11 de marzo de 2011. Mi traducción del portugués, como la de los otros mensajes citados).

En un segundo momento, Marcus Valerio XR confirma: *"Genial la reflexión de Sobral, la cual enfatizo. ¿La necesidad de inmortalidad memética no sería más contundente que la genética? Siendo la ética negativa contraria a la simple noción de procreación biológica a fin de minimizar el sufrimiento, ¿no debería ser también crítica con respecto a la "procreación" ideológica que posiblemente tenga la capacidad de perpetuarla de una manera diferente? Nuestra pulsión por existir más allá de nuestros límites puede manifestarse no sólo en la reproducción o en la creencia mística en la inmortalidad, sino*

también, como bien lo plantea Sobral, en el deseo de ser recordados, lo que evidentemente supone que existan personas con memoria. Recuerdo que una vez se comentó la máxima: 'Plantar un árbol, escribir un libro, tener un hijo', en donde se elogió a los dos primeros y se repudió al último, y recuerdo que comenté la interdependencia de los tres, ya que los libros están hechos de árboles para ser leídos por personas que a su vez pueden escribir libros y plantar árboles "(Mensaje del 12 de marzo de 2011).

Y en otro momento, Marcus escribe: "Me pregunto si poner más libros en el mundo, sobre todo de ética negativa, no sería en realidad añadir más sufrimiento a la inevitable existencia humana. Posiblemente, de una forma más incisiva que poner a más personas delante de la existencia evitable de libros. (...) Estos libros despiertan claramente tristezas, angustias y horrores en algunas mentes, especialmente en aquéllas con menos sentido del humor y más sentido del amor. (...) El saldo de la ética negativa puede ser exactamente lo contrario de lo que podría ser un beneficio potencial, lo que

aumenta el nivel, sobre todo cualitativo, de sufrimiento en el mundo" (Mensaje del 17 de marzo de 2011).

Por último, Jorge Pereira Alam presenta el siguiente pensamiento: *"La terminalidad es una cara de la moneda, esto o aquello cambia, muere, pero el resurgimiento de alguna otra cosa a partir de eso es inevitable, la vida continúa aunque algo muera, inclusive es este morir lo que le da el dinamismo de la vitalidad. Por lo tanto, no se puede optar radicalmente por no ser, la ética negativa ensaya un gesto imposible, los hijos que no vinieron al mundo fueron sustituidos, por lo menos, por obras y los intentos de defender la nada y hacerla 'nadar' constitutivamente siempre tiene que lidiar con el sustrato no deseado de más y más ser: es a través del discurso que se predica el silencio, el hablar a partir de lo negativo siempre incurre en el riesgo de positivarlo afirmativamente. La ética negativa se refuta performativamente al traer más ser cuando se apuntaba hacia la nada. No hay salida del ser, el otro lado de la terminalidad constitutiva es el resurgimiento burbujeante, asqueroso, inmoral y tórrido de más y más vida*

(todo cadáver está animado por un barullo de gusanos, y no tener hijos genera una cabeza con pensamientos acerca de no tenerlos)".

Y también: "La idea de que todo es transitorio y fugaz (incluso las más sangrientas batallas, los crímenes más bárbaros, las emociones más paralizantes, más asfixiantes) es difícil de ser enfrentado, nuestra auto-representación resiste: la existencia con sus actos, la mente con sus pensamientos, la personalidad con sus hábitos, el lenguaje con sus nombres, el derecho con sus leyes, insisten en oponerse a la fuerza destructora del tiempo, se niegan a su destino inevitable: irse como simplemente llegaron, súbita y gratuitamente. A pesar de toda la maquinación para evitar ese pensamiento, lo vemos aparecer y reaparecer constantemente como la polvareda indeseable escondida bajo la alfombra: las arrugas siguen progresando, los cabellos encaneciendo, la memoria fallando, las palabras faltando, los temas sucediendo, las pendeencias acumulándose hasta la hora de la muerte. Luchar contra la transitoriedad es luchar sabiendo que vamos a perder".

Tal vez una de las utilidades del presente Testamento sea mostrar a la ética negativa como siendo tan sólo un aspecto – no menor, pero tampoco exclusivo – de un pensamiento mucho más amplio, quizá de carácter metafísico, que incluye teorías lógicas y del lenguaje (que por su vez incluyen una filosofía de cine). En ningún lugar del mundo hubo lectores para TODA mi filosofía. En España, Italia y los países hispanoamericanos, el interés por los estudios de cine fue mayor que el interés por la ética negativa, a la inversa de lo que pasó en el mundo anglosajón, que sólo conoce mi ética y mi teoría negativas de la argumentación. Brasil se interesó por ambas cosas, pero ignoró por completo mi filosofía de la lógica. Alguien que viera mi obra entera podría constatar que yo acepto abiertamente que la inmensa mayoría de lo que pensamos es nuestra construcción, siendo la terminalidad del ser el único punto en el que admito un Real en sentido fuerte. Leyendo tan sólo la ética negativa se tiene la falsa impresión de que este punto mínimo constituye mi actitud general delante del mundo. Se ignora toda la parte constructiva de mi filosofía y sólo se ve el desistir ético-negativo.

Pero, de todos modos, si mi filosofía, vista en uno de sus aspectos, fue realmente una filosofía del desistir²⁶, el argumento de la incongruencia presentado por mis jóvenes críticos podría reformularse de manera más general y contundente de la siguiente manera: el más radical desistir sería no solamente no procrear, sino también no escribir nada, no legar nada, no hacer nada. Tal vez lo mejor de todo para aquellos que tienen una visión negativa de la vida sería morir rápidamente sin mayores trámites, antes de que surja en algún momento la tentación de procrear o de escribir.

A todo esto, yo debo responder, porque parecería que un pesimismo del desistir no debería hacer apuestas en un Testamento como éste; todo este esfuerzo para preservar un legado filosófico parecería contradecir el propio pathos del desistir. A pesar de que mis críticos no extienden sus observaciones a la totalidad de mi filosofía, refiriéndose tan sólo a mi ética

²⁶ Ésta es la tesis del profesor alemán en su artículo reproducido en este Testamento. No sabemos si Cabrera lo llegó a leer, o aun si el profesor alemán se lo envió alguna vez. El hecho de que Cabrera no mencione ese texto en ese momento de este escrito sugiere que no lo conocía. (N.O).

negativa, voy a tratar de contestar aquí a esta cuestión más radical y amplia que nadie me planteó. Mi respuesta tratará de dilucidar lo que realmente sería una actitud de desistir delante del mundo que no sea simplemente una renuncia nihilista y vacía, desprovista de preocupaciones éticas, una renuncia sólo practicada para "minimizar el sufrimiento" En mi respuesta voy a distinguir tres tipos de desistir:

1. Desistir suicida. Se dice al pensador negativo que, si el mundo se merece una actitud de desistir, la primera de ellas debería ser simplemente matarse, en vez de tener hijos o escribir una obra negativa o hacer cualquier cosa. (El suicidio juvenil sería el más consistente, ¿para qué esperar? ¿Esperar qué?). Sin embargo, el suicidio sería la primera opción si fuera considerado tan sólo el propio sufrimiento sensible y moral desde una perspectiva puramente auto-centrada; el suicidio puede no ser, forzosamente y sin mediaciones la mejor alternativa ética, en el sentido de la consideración hacia los otros. Pero tampoco comparto los argumentos anti-suicidas de rutina

que nos vienen de la tradición filosófica²⁷. Según mi pensamiento, pueden existir, sí, suicidios éticos, pero su moralidad deberá aún construirse sobre comportamientos y situaciones efectivos. Después de haber recibido un ser (y sobre todo un cuerpo), es siempre un acontecimiento traumático, para sí mismo y para los demás, auto-eliminarse, de manera que el suicidio tiende a ser un acto moralmente desconsiderado hasta que se pruebe lo contrario.

El suicidio enfrenta varios tipos de inconvenientes, no sólo éticos, sino también dificultades psicológicas, técnicas y jurídicas. Todos estamos sometidos a un poderoso deseo natural de autodefensa, agresividad y conservación, aun de la más miserable de las vidas; nos vemos obligados a crear valores que nos interesan y nos agradan a través de los cuales enfrentamos el avance inexorable de nuestro ser-terminal, y eso crea lazos que después es difícil romper. En nuestras sociedades actuales, a diferencia del mundo

²⁷ Para este tema, se puede consultar las entradas sobre suicidio que Cabrera escribió para el Diccionario Latinoamericano de Bioética. (Ver lista de Obras publicadas). (N.O).

pagano, nos fueron retirados los medios para suicidarnos de manera tranquila y sin riesgos, y sentimos miedo de herirnos al intentar eliminarnos y quedar en peor situación que antes. Además, sentimos recelos de dejar a los que pueden ayudarnos a morir en situaciones jurídicamente delicadas. Pero dejando a un lado todo eso y teniendo en cuenta tan sólo el problema ético, el suicidio no es la primera opción del desistir para quien ve la vida humana como problemática, porque nada cierra la posibilidad de que desaparecer sea aún más inmoral que continuar. La moralidad del suicidio tiene que ser construida, no es algo simplemente dado. Así que no es tan simple afirmar: mejor que escribir una obra sobre el desistir y tratar de legarla - como se pretende en este Testamento – sería simplemente matarse.

Por otro lado, es posible que, por la fuerza de las propias resistencias biológicas y psicológicas contra el eliminarse a sí mismo, los motivos éticos para no suicidarse sean tan sólo racionalizaciones de un impulso primigenio de autopreservación. Pues, visto atentamente, tal vez todos nosotros seamos menos éticos y

considerados con los otros continuando vivos - en medio de una selva de competitividad, escasez y ansiedad – que desapareciendo; sin embargo, siempre encontramos nuevos motivos o pretextos para continuar viviendo “a pesar de todo”. Sin embargo, utilizando otros referenciales, tal vez sea razonable pensar que rara vez estamos en una situación en donde sea éticamente necesario morir (en casos excepcionales de guerras, situaciones de violencia, etc).

Acepto que, en mi caso particular, ya podría haberme matado porque las cosas que consigo hacer por los demás - incluyendo mis obras - siempre pueden ser vistas como no compensando las ventajas que les reportaría si yo desocupara espacios, dejando de enfrentar a los otros de manera competitiva y dejándolos libres para ocupar los espacios que yo dejo vacíos con mi desaparición. Pienso, sobre todo, en mis muchos enemigos – entre ellos los profesores académicos que se sintieron despreciados por mis críticas del proyecto institucional de la filosofía – que se pondrían muy felices si yo me matase. Harían una fiesta. Hacer

felices a nuestros enemigos podría ser un buen motivo ético para suicidarse, y el pesimista sabe muy bien que en este mundo es mucho más fácil tener muchos enemigos que un único amigo.

Pero hay que recordar que, si mis descripciones de la vida son aceptables, todos los humanos están en la misma situación, y no tan sólo los negativos. Incluso mis adversarios optimistas deberían hacer un balance sincero acerca de si la continuación de sus vidas compensa éticamente el daño que hacen a los otros continuando. Así que tiendo a ver tanto la supervivencia de cada uno de nosotros como nuestro suicidio como opciones éticamente problemáticas y, por lo tanto, que el suicidio no es tan obviamente la primera y fatal opción del desistir.

2. Desistir abstinente. Sin embargo, una cosa que se puede hacer en esta situación tan difícil en que nos encontramos desde que nuestros progenitores tuvieron la mala idea de arrojarnos al mundo - y en la que no es fácil suprimirse sin un alto costo ético, psicológico y jurídico – es la siguiente: si pensamos que el mundo realmente

se merece el desistir, y si aún queremos asumir una perspectiva ética, tenemos la obligación moral de negarnos a procrear, a arrojar a otros humanos en la misma situación sensiblemente dolorosa y éticamente problemática en la que nosotros fuimos arrojados. Pues sabemos que el que nace va a tener que luchar y herir a los demás para abrirse camino en la vida. Es, pues, éticamente correcto librar a otros de algo que sabemos que no es bueno, ni sensible ni éticamente. Curiosamente, cuando presento a las personas todas las dificultades y sufrimientos de la vida, ellos de inmediato preguntan: "Pero si usted piensa de esa forma, ¿por qué no se suicida?" Sin embargo, jamás nadie me pregunta: "Pero si usted piensa de esa forma, ¿por qué no se rehúsa a tener hijos?" Está claro que si yo veo el mundo como algo sombrío, la primera actitud ética no es mi supresión inmediata, sino mi inmediata decisión de no procrear, de no poner a nadie en una situación en la que tanto seguir viviendo como eliminarse pueden ser éticamente problemático.

La abstención de procrear parece, por lo tanto, desde el punto de vista ético, la primera

opción del desistir, y no el suicidio; porque si la vida no es deseable, de nada servirá suicidarse después de haber tenido hijos (uno o muchos, no importa). Por el contrario, quien los ha tenido, tiene ahora, de alguna forma, la obligación ética de continuar viviendo (tener hijos plantea una de esas situaciones en las que, en general, es más ético continuar viviendo que matarse, porque los padres tienen ahora que proteger y ocuparse de aquellos seres que arrojó al mundo). No puedo reproducir aquí todos mis argumentos sobre el carácter problemático de la procreación, basados fundamentalmente en la manipulación del otro como medio para los propios fines y en el dar a otros algo que consideramos no valioso²⁸.

La situación hasta este momento podría resumirse así: seguir viviendo es éticamente justificado: (a) cuando el matarse es más anti-ético que el continuar; (b) cuando ya se tuvo hijos (como un caso especial de (a)). El siguiente paso será preguntarse cuál es el papel que juega la creación de obras en este continuar no suicida y abstinerente.

²⁸ Para esto, ver la demorada argumentación contenida en los libros “Mal-estar e Moralidade” (2018) y “Discomfort and Moral Impediment” (2019).

.3. Desistir creador. Avancemos ahora un paso y analicemos la cuestión de legar obras. ¿Es esto necesario en la visión pesimista de la vida? Suponiendo que alguien no procreó (no tuvo ni siquiera un hijo), y suponiendo que ese alguien acepte, en una consideración frágil y bajo sospecha, que continuar viviendo es aún éticamente más digno que eliminarse, podría aparecer en ese alguien el fuerte deseo de expresar su visión pesimista del mundo a través de obras (filosóficas, literarias, cinematográficas, o en danzas, esculturas, poesías, deportes, acrobacias o edificios). Muchos manifiestan este deseo, mientras que otros, tal vez la mayoría, se conforman simplemente con vivir la vida sin producir nada, a no ser aquellos productos al servicio del mero sobrevivir.

Inicialmente hay que decir que siempre hay algo de paliativo en las actividades de creación de obras, con el objetivo de enfrentar un mundo arduo y penoso. Y hay también en la producción de obras aspectos competitivos que aquéllos que quieren imponer sus trabajos tendrán que enfrentar, no siempre dentro de las exigencias

éticas. (Me refiero, claro, a todas las maniobras políticas y pactos sociales en los que forzosamente debemos entrar para tratar de que nuestras obras sean reconocidas por las respectivas comunidades). Se trata de ver como la creación de obras podría configurar una actitud consistente del desistir, después de haber rechazado el suicidio por motivos éticos (no por los argumentos tradicionales) y después de haberse negado a procrear. ¿Por qué no hijos, pero sí, tal vez, obras?

Las objeciones planteadas por mis jóvenes críticos son muy apropiadas y bien formuladas, cuando afirman que quien hace obras de cualquier tipo y apuesta en ellas como una forma de vivir la vida, realmente supone y desea la continuidad de la especie humana bajo la forma de un público que mantenga viva la llama de la obra que ha producido y que pretende legar. Creo que este argumento es muy contundente, y Marcus Valerio tiene razón cuando dice que no se puede separar el deseo de escribir un libro del deseo de que los seres humanos - no forzosamente el autor de la obra – continúen teniendo hijos que puedan leer y apreciar las

obras que otros legan. Así que el hecho de que alguien produzca obras, en un sentido general, aun cuando haya decidido abstenerse de procrear, sigue manteniendo una confianza en la continuidad de la especie humana y, por lo tanto, indirectamente, en la procreación de la cual ese humano, en particular, prefiere no participar.

Esto es bastante grave porque tal actitud parece éticamente injustificable, ya que abstenerse de procrear puede ser asumido por alguien sólo porque cuenta con la no universalización de su máxima (sería como decir: "Yo no voy a tener hijos porque prefiero hacer obras; pero ustedes, por favor, continúen procreando porque yo voy a necesitar de lectores"). Así que aquí hay que dar un paso más adelante: debe mostrarse de qué manera quien ha creado obras - como las que ocupan mis muchos volúmenes de publicaciones, además de los inéditos - enfrenta esta objeción perfectamente bien planteada.

La respuesta, en resumen, será que las obras creadas tienen que ser obras "desistentes", y no cualquier tipo de obra. Y, en

segundo lugar, que la gestación de obras puede ser interrumpida en cualquier momento por exigencias negativas más fuertes. Expliquemos esto mejor.

Hasta ahora, tenemos el caso de alguien que aún no se suicidó – por considerar, dentro del sufrimiento sensible y ético, que su vida no se volvió aún más inmoral que su suicidio - y que no procrea – por considerar que tener hijos es siempre un acto manipulador y perjudicial para quien nace. Supongamos ahora que ese alguien quiere, mientras se mantenga vivo, hacer obras, escribir, filmar, etc. Lo que le parece más correcto y consistente, desde el punto de vista ético negativo, es no hacer obras afirmativas y constructivas, sino acentuar - ya sea a través de novelas, películas o de una obra filosófica o pictórica - precisamente aquellos aspectos de la vida humana que explican o incluso justifican el desistir, mostrar todo lo que torna a la vida tan problemática, ardua y desaconsejable, reforzando el deseo de no procreación y aprobando (sin forzosamente aconsejar) ciertos tipos de suicidios. Pienso en obras como los Cantos de Maldoror, las obras de Poe, Lovecraft,

Bukowski, Baudelaire, Sartre, Ernesto Sábato, Thomas Bernhard y las de los poetas malditos, las películas de Luis Buñuel, Carlos Saura, Alejandro Jodorowsky y Roy Andersson, y filosofías como la de Schopenhauer, Cioran o la mía. En cierto modo, estas obras son “desistentes” porque muestran o explican por qué la vida es terrible, oscura, asustadora, indigna de ser vivida, sin sentido, sin valor, algo oscuro, sombrío e injusto. Estas obras podrían tener el efecto de que muchos jóvenes que estaban pensando en procrear desistan de hacerlo.

En este punto de nuestro recorrido, tenemos entonces a un ser humano en actitud triplemente “desistente”: en primer lugar, está desde siempre dispuesto a morir si la exigencia ética así lo demanda; en segundo lugar, está total e irreversiblemente decidido a no tener hijos; y en tercer lugar, está decidido a no escribir obras afirmativas y constructivas, sino a hacer obras negativas, hipercríticas, resistentes, aunque sean irritantes y desagradables, difíciles de soportar incluso para su autor. Éste sería un tercer tipo de desistir, más rico existencialmente

que los dos primeros, porque trataría de dar un contenido al desistir, un contenido artístico, cinematográfico, filosófico, fotográfico, plástico o lo que sea, en vez de ser un mero rehusarse vacío y sin sustancia. Este tipo de desistir consiste, pues, en expresar el mundo en obras negativas (en contra de la sentencia de un personaje de la novela "Maurice", de Forster, al referirse al desagradable conde Risley: "Una persona con tales ideas debería guardarlas para sí").

El desistir del simple "no hacer nada", el desistir vacío y sin contenido, es una actitud mediocre al alcance de cualquiera, incluso de un hombre sin cualidades, tan sólo un no hacer que no se distingue de la pereza, la timidez, la inseguridad o la incompetencia. Por el contrario, el desistente creador estetiza y organiza los horrores del mundo y, al mismo tiempo, asume la creación de obras negativas como una denuncia ética y política. Hay siempre algo de falaz en el simple "no hacer nada", presente tanto en el negligente como, por el contrario, en el aparentemente "perfeccionista" que no pierde oportunidad de decir: "Mejor no hacer nada que

hacer algo imperfecto", lo que le garantiza el indefinido perdón para su improductividad, que puede ser fruto de sofisticada pereza o el ocultamiento de su total falta de capacidad para producir una obra.

Esto puede explicar por qué los que atacan a la creación de obras y, especialmente, a la creación desistente pueden ser falaces, pero aún no explica cómo la creación desistente enfrenta el poderoso argumento de que, incluso ella, deberá apostar en la continuidad de la especie bajo la forma de un público que reciba su legado, aun siendo hipercrítico y negativo. Respondo a esto diciendo que no hay ninguna incongruencia en poner a la creación de obras desistentes y negativas dentro de un proyecto provisorio de continuar viviendo, en la estricta medida en que el crear obras desistentes pueda siempre y en cualquier momento ser interrumpido por la exigencia ética de morir, y en la estricta medida en que el crear obras no sea nunca interrumpido por la generación de hijos.

Es cierto que quien crea una obra negativa y desistente presupone, tanto como el creador de

obras afirmativas, que la especie humana no va a terminar, porque, en ese caso, no habría a quien legar la obra producida. Pero esa persona no quiere que su creación de obras y su comprensible deseo que ellas permanezcan, sirva de pretexto - o incluso de motivo - para mantener a la humanidad viviendo y reproduciéndose indefinidamente (exactamente de la misma forma que ellas no deberían servir para mantener al propio creador de obras andando en el mundo por tiempo indeterminado, como si su necesidad de crear obras fuera una especie de salvoconducto para permitirse una vida indefinidamente larga llena de obras).

La obra desistente debe mantener permanentemente en su memoria las dos posibilidades desistentes más radicales, la suicida y la abstinentes. Por lo tanto, la supuesta "eternidad" del legado desistente es algo mucho más frágil, provisorio y desprotegido que la pretensión de colocar la propia obra en una especie de "panteón de obras eternas". (Y habrá sido mérito de estos jóvenes pensadores brasileños haberme obligado a decir esto claramente).

La idea básica es que siempre es mejor desistir, no nacer, no continuar, no perdurar. En la forma y contenido de las obras desistentes, por su propio carácter negativo, denunciador, hipercrítico, desagradable, siniestro, sombrío, aterrador y repulsivo, el motivo estructural del desistir - el mal-estar en el mundo - estará fuertemente preservado en el tejido mismo de la obra desistente. En segundo lugar, las obras desistentes y negativas apuestan en una continuidad - nunca en la eternidad - siempre condicionada, frágil y provisoria, como diciendo: "Por favor no mantengan a la humanidad funcionando tan sólo para esperar mis obras, mis libros y mis películas, por más negativas que ellas sean. Es mejor que yo desaparezca cuando la exigencia ética así lo exija, aun cuando eso interrumpa la realización de alguna obra importante". En una palabra: que nunca se tome la obra a realizar como pretexto para continuar viviendo.

Después de todo, mis obras también fueron un poderoso paliativo para poder soportar la vida y una forma de protesta contra el malestar y la

injusticia; no deberíamos, pues, tratar de perpetuar a la humanidad bajo la forma de una audiencia ansiosa por leer nuestras obras. No vamos a parar la extinción de la humanidad sólo porque Woody Allen está lanzando un nuevo filme el próximo mes.

Sin embargo, bajo todas estas condiciones, y después de conceder la plena adecuación de la crítica de los jóvenes filósofos, no hay por qué no crear una obra desistente que apueste en este tipo de perduración frágil y finita, la única accesible para humanos. Jorge Alan dice: "*Luchar contra la transitoriedad sabiendo que vamos a perder*". Esto es cierto y es una reiteración de mis conocidas tesis; pero dentro de la finitud frágil, Sófocles no perdió, Plotino no perdió, ni siquiera Gorgias perdió; Bach no perdió, ni tampoco Shakespeare, ni Cervantes ni Unamuno, ni Sarmiento, ni Manuel Antín ni Dali, ni siquiera Geulincx, ni Brice Parain, ni Afrikan Spir, ni Hans Cornelius, ni Peter MacEnery, ni Mecha Ortiz, ni René Houseman, ni siquiera Anna Frank (sin su famoso diario ni siquiera sabríamos de su existencia). Tal vez ninguno de ellos apostó en su persistencia finita, tal vez

ganaron sin jugar (así como muchos juegan sin ganar). Pierde el que no consigue hacer el registro frágil y finito de su obra, algo que depende de millares de circunstancias fortuitas, arbitrarias y aleatorias, y sobre todo de la voluntad volátil de los otros.

En este punto me gustaría poder contraatacar a mis críticos - después de haber hecho tantas concesiones - diciendo que la creación de una obra – desistente o no - es algo extremadamente compulsivo cuando se tiene el talento para producirla; no se trata de una “opción” totalmente consciente sino de algo necesario, desbordante, exultante y placentero. Personalmente, nunca me ha faltado inspiración, puedo expresar todo lo que me propongo y tengo proyectos creativos para los próximos 100 años. No me ufano de ello, simplemente, no puedo controlarlo. Después de comprobar y sufrir las penurias del mundo se puede sentir el impulso irresistible de expresar eso a través de obras, en lugar de alinearse en el desistir colectivo de los mediocres, que ni siquiera en desistir son originales. Evidentemente, quien así lo decida deberá tener el talento y la sensibilidad para

expresar su padecer en una obra duradera, aunque frágil y finita, sujeta a todos los caprichos y vaivenes de lo humano.

Hay, pues, algo de nobleza y elegancia en esta decisión, siempre conectada a un inmenso talento expresivo que no está al alcance de cualquiera. Puedo responder a la pregunta de Sobral diciendo, precisamente, que aquéllos que no tienen ese talento renuncian con mucho gusto al impulso de expresar el sufrimiento del mundo en obras, porque saben que son absolutamente incapaces de producirlas.

De todas maneras, hacer obras es mucho menos inmoral que procrear.

En suma: sí a las obras, no a los hijos; ni siquiera a los hijos que serían potenciales lectores de nuestras obras. Escribir (sin hijos) obras desistentes como una forma de expresar la desesperación de estar vivo, y siempre dispuestos a desistir de todo, incluso de la obra, cuando la vida se vuelva moral y sensiblemente insoportable. Obras e hijos están, pues, en niveles radicalmente diferentes: las obras son

recursos de resistencia provisoria y trágica; los hijos son apuestas problemáticas y manipuladas dentro de una persistencia acrítica. No estoy de acuerdo, entonces, con que se diga que, de todos modos, algún tipo de ser se tendrá que crear, hijos u obras, ¡como si fueran la misma cosa!

Mis jóvenes críticos atribuyen a la ética negativa una especie de curiosa "opción por la nada" condenada performativamente al fracaso porque, en definitiva, el ser de la vida desborda por todas partes, sea en hijos, sea en obras. Bueno, ¿y quién lo duda? No hay ni hubo por mi parte, ni podría haber, ninguna "opción por la nada"; ya nacemos inmersos en la nada de un modo inevitable. Toda la ética negativa es un esfuerzo por mostrar - pero sin "vitalismo" - como la vida exuberante siempre atropella a las articulaciones éticas. Esta es precisamente una forma de expresar el pesimismo radical y la tesis de la inhabilitación moral. Una vez nacidos, estamos condenados a un invencible deseo de perdurar y de expandirnos, aunque seamos finalmente destruidos; el ser esplendoroso, abundante e inmoral acabará invadiéndolo todo.

Ni siquiera el desistir creador dejará de instaurar alguna cosa; esto es inevitable. Se trata, sin embargo, de diferenciar las dos cosas: no por el hecho de que hacer obras y tener hijos sean, ambos, instauraciones, deben por eso ocultarse sus inmensas diferencias éticas (Desde el punto de vista "vitalista", está claro que todo se homogeniza. ¡Todo es vida!, como ya lo dijo el filósofo del bigote).

Antes de tratar de entender por qué hacer obras es inmensamente más inofensivo y beneficioso que tener hijos, parece importante distinguir al menos tres sentidos del término "vida" cuando se dice que "la vida siempre continúa", o que es imposible negar la vida porque ella reaparece bajo otras formas. "Vida" aquí puede significar: (1) La vida en general, (2) La vida humana en general, (3) Mi vida (en cada caso mía) en particular. Es cierto que cuando Julio Cabrera muera, la "vida" en sus sentidos (1) y (2) continuará, ¡pero la vida de Julio Cabrera en el sentido (3) NO continuará! Puedo decir perfectamente: no habrá nada más que sea este Julio Cabrera, autor de esas obras. Y debería quedar claro que todas las reflexiones ético-

negativas siempre se hacen en el nivel (3): ¡es reflexión sobre y para nuestras vidas singulares!

Así que es perfectamente posible suicidarse, no procrear y crear obras desistentes sin ninguna autocontradicción, incluso si "la vida continúa" en los niveles (1) y (2), algo con muy poca relevancia para cualquier consideración existencial sobre el valor de la vida humana singular. Los comportamientos desistentes afectan, sí, a la vida en el nivel (3). Por supuesto que sí podemos desistir de nuestras vidas singulares y de las vidas de nuestros posibles hijos, aunque "la vida" en los sentidos (1) y (2) continúe; de todos modos, ella nunca será capaz de hacer otro Julio Cabrera; cuando muero, eso que fue Julio Cabrera jamás podrá ser reconstruido por "la vida"; mi muerte singular es una derrota vergonzosa e irreversible de la vida, en el sentido (3).

Marcus Valerio sostiene que la perpetuidad memética sería aún más perjudicial que la genética, debido a la capacidad que libros y obras tienen de perpetuar el sufrimiento humano y, en el caso de las obras negativas, de

provocar aún más sufrimiento en gente no preparada. En respuesta a esto ciertamente debería ser aceptado que libros, películas y otras obras humanas pueden ser perjudiciales para sus usuarios. Pero, en primer lugar, la más inmoral creación de obras jamás igualará a la inmoralidad de tener un solo hijo. Pues cuando se procrea, se interviene directamente, y de manera unilateral y absoluta, en la abertura de una nueva conciencia; se trata de un acto inigualable a cualquier otro en materia moral, porque los demás actos inmorales, aun cuando sean siempre egoístas, unilaterales y manipuladores, tratan siempre con seres ya dados, con conciencias ya previamente abiertas que pueden defenderse, opinar, rehusarse, quejarse, resistir. Cualquier acto manipulador y unilateral trata con entes (o con estantes, como prefiero decir)²⁹; el acto procreador es el único que trata manipuladora y unilateralmente el ser mismo de alguien.

En ese sentido, procrear puede considerarse moralmente más manipulador que

²⁹ Esta expresión aparece en el libro “La Forma del Mundo”. (N.O).

matar, porque la víctima de un asesinato puede defenderse, mientras que la víctima de un nacimiento está radicalmente indefensa. Además, a veces matar puede justificarse éticamente (se puede matar por defensa propia, por ejemplo); hay situaciones en las que somos obligados a matar, mientras que no existe ninguna situación en que estemos obligados a procrear, no existe procreación en defensa propia (aun cuando muchos progenitores vean el nacimiento de un hijo como una salvación de sus vidas mediocres y sin sentido).

El libro más nefasto y perjudicial podría ser dejado de lado, evitado, ignorado, equilibrado con otras lecturas, quemado, prohibido, censurado, escondido, evitado; por el contrario, el prejuicio provocado por un nacimiento no admite ningún tipo de defensa o evasión, pues el prejuicio provocado por un libro, incluso inmenso, se ejerce siempre sobre un ser que ya tiene un ser, mientras que el acto procreador perjudica al ser mismo, sin espacios de fuga. En la creación de obras no se trata de la abertura de una nueva conciencia humana a una vida imposible y ardua, sino, en cualquier caso, de la creación de obras

para conciencias humanas ya abiertas, actuando sobre ellas, influenciándolas, incluso solazándolas o cultivándolas. (Y en el caso extremo, el daño provocado por un libro se evitaría si el lector nunca hubiera nacido).

En segundo lugar, una obra posee siempre, aunque sea mínimamente, una elaboración cultural, una organización creadora, una selección de elementos, una síntesis de valores; habitualmente lo que se publica pasa por diversos testes de calidad, por comisiones, comités editoriales, y finalmente por la consideración de los lectores. El nacimiento de alguien, por el contrario, no tiene absolutamente ningún control de calidad; cualquier humano, aun el más abyecto, vulgar e inmoral, puede procrear en cualquier momento que lo desee; en todo momento nace todo tipo de gente en las peores condiciones imaginables. Es cierto que también es lanzada en el mercado mucha literatura nociva (¡pero no mucha! Visite una librería inmensa y vea cuántos libros ostensivamente nocivos encontrará; es obvio que hasta el libro más noble puede ser nocivo para alguien); pero, además de poder evitarse, aunque se trate de

obras menores, de diversión o llanamente obscenas, ellas siempre tienen algún tipo de elaboración y distanciamiento, alguna estética, aunque sea baja; aquella obra fue creada con alguna intención, con algún sentido o propósito. Por el contrario, todos los días son lanzadas al mundo sin ningún plan o sentido seres humanos que no son aprobados por ninguna comisión moral o estética ni organizados por ninguna estructura.

En tercer lugar, es muy posible - y de hecho frecuente – que nuestros libros o películas ayuden a otras personas a vivir y a morir, así como nosotros mismos fuimos ayudados por nuestras lecturas y visitas a museos, galerías y bibliotecas. Personalmente, es una alegría para mí el hecho de que Cortázar, Sartre, Dostoievski, Eduardo Mallea, Michelangelo Antonioni, Leopoldo Torre Nilsson, Luis Buñuel, Carlos Saura, Schopenhauer, Heidegger, Jim Jarmusch y tantos otros negativos y crepusculares, hayan conseguido superar su pereza, su desánimo o su falta de ganas y hayan tenido el talento y la audacia de legarnos sus obras, las cuales me han ayudado enormemente en mi difícil tránsito a

través de este mundo escarpado. Estoy agradecido a todos ellos por no haberse suicidado ni abstenido de crear obras maravillosas (aunque lo mejor hubiera sido que mis progenitores se hubieran abstenido de hacerme nacer y yo nunca hubiera necesitado de esas obras para sobrevivir).

Hablando en particular de esas obras negativas y desistentes, es claro que mientras más críticas, incisivas, radicales, inconformistas y crudas ellas sean, más van a desagradar a lectores y usuarios conservadores, conformados, rutinarios y consumistas, sobre todo a los consumidores de obras leves, entretenidas y sin crítica. Esas obras siempre van a deprimir a afirmativos esperanzados que odian ver a sus ídolos desafiados y destruidos. Para lectores más profundos, las obras trágicas, inconformadas y pesimistas siempre traen, además de deleite (esos "deleitables terrores", en la expresión de Borges comentando a Bradbury), la satisfacción de necesidades psicológicas profundas, una poderosa catarsis, un elevado esclarecimiento de la condición humana y una forma muy rica de

autoconocimiento. Estas obras no son escritas, obviamente, para espíritus vulgares y depresivos.

Muchos de los que sostienen que deberíamos ampliar nuestra actitud de rechazo de la procreación para abarcar también a nuestras obras, parecería que con eso ellos quieren manifestar una lucidez muy grande, inclusive mayor que la lucidez de quien - como yo - sólo condena radicalmente a la procreación, pero no a la creación de obras. Respondo que me gustaría ver a estos críticos tan lúcidos renunciando, entonces, a ambas cosas, a hacer obras y a procrear. Porque de nada habrá servido desarrollar tan lúcido escepticismo contra las obras y luego llenar la casa de hijos. He observado que muchos de estos tan lúcidos jóvenes críticos de la creación de obras se han convertido en poco tiempo en prolíficos padres de familia. Parece que aquí sus categorías críticas claudican fácilmente delante de los valores establecidos. Pues no se necesita ningún talento especial para procrear; basta ejercer las funciones biológicas al alcance de cualquier animal humano sin ninguna cualidad; hasta el

más abominable de los seres puede procrear. Una de las curiosidades de los valores vigentes es ver cómo, en nuestras sociedades, una mujer que se enorgullece de haber terminado una novela o una cerámica con su propio esfuerzo y talento es a menudo considerada como insoportablemente vanidosa, mientras que una madre orgullosa de haber tenido un hijo es siempre comprendida y elogiada. No hay, pues, ninguna lucidez especial en quien no hace obras y hace hijos; el crítico del anhelo de perdurar a través de obras sólo merece respeto cuando también ha aplicado su lucidez rechazando la procreación en su propia vida. De lo contrario, su crítica a la realización de obras puede nuevamente ser tan sólo un disfraz de su total incapacidad creadora.

HABLEN CON ÉL

(Una lista provisoria de referencias)³⁰

(La siguiente es una lista de publicaciones que citan, utilizan o mencionan algún aspecto de la obra de Julio Cabrera. De las citas y menciones de los libros de cine y filosofía, por ser demasiado numerosas, se ha hecho una selección de las más importantes).

AGOSTI Alberto. “Il cinema per formare l’uomo integrale”. (Em: AGOSTI Alberto. Il cineme pela formazione. Milano, 2003).

ALMEIDA David Wilkerson. “A eticidade do heterocidio”. Monografia final, UnB, Brasilia, 2014.

ÁLVARES de Souza Devanilson, ALVES Portela Thalita. A cura a través da linguagem. Brasília, 2009.

ARMIJOS Gonzalo. “Metafísica, Ontologia e Linguagem (Discussão das propostas de

³⁰ En el enmarañado de autorías inverificables se sabe con toda certeza que esta lista de referencias no fue elaborada por el profesor alemán ni por el traductor anónimo; se sospecha que haya sido hecha por el propio Julio Cabrera (la persona, no el posible personaje). Esta lista debería ser actualizada. (N.O).

Ernildo Stein e Julio Cabrera)”. Revista Philósophos, v.3, n.1, Goiânia, 1998.

AZEVEDO FAHEINA Evely. “Como o cinema constrói suas verdades?”. Revista brasileira de desenvolvimento, v. 7, n. 1, Curitiba, 2021.

BARROS Marcos Vinicius. “Mal-estar e Moralidade em Julio Cabrera: ser humano como inabilidade moral”. Revista Sísifo, n. 10, vol. 1, 2019.

BAÉRE Felipe de. “A mortífera normatividade: o silenciamento das dissidências sexuais e de gênero suicidadas”. Revista Rebeh, v. 2, n. 1, Mato Grosso, 2019.

BENSUSAN Hilan. “Notas para uma biopolítica da ética negativa”. Trilhas filosóficas, v. 5, n. 1, UERN, 2012.

BUGANZA Jacob. “Negativismo e budismo”. (Em: Buganza J. Fragmentos filosóficos. Verbum Mentis. Córdoba (México), 2004).

BUGANZA Jacob. “Ensayo de una ontología del mal”. (Em: Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, Monterrey, México, número 18, 2005).

CAMBRA BADII Irene. “La narrativa cinematográfica y la comprensión logopática”. Noveno encuentro de

investigadores en psicología del Mercosur, Buenos Aires, 2013.

CARDENAS GUTIERREZ Jaime. “Metodologías de la enseñanza de la filosofía en la educación media chilena: un problema filosófico”. Chile, 2007. C DE FILOSOFÍA - cybertesis.cl.

CARDOSO Joana. “Cinema e Filosofia: da logopatia a askhesis filosófica”. Repositorio digital da Ubi, 2011.

CARVALHO José Mauricio. “Diário de um filósofo no Brasil, de Julio Cabrera”. Revista Estudos Filosóficos Número 6, São João Del Rei, janeiro-junho, 2011.

CARVALHO José Mauricio. “A questão Metodológica na Filosofia Brasileira”. Palestra lida na Semana de Filosofia da UnB de 2011. pt.scribd.com

CASTELLO CRUZ Luiz Dilermando. Teoria e prática da interpretação jurídica. Renovar, Rio de Janeiro, 2011.

CASTRO MERINO Miguel Ángel. “El lugar de la asebeia de la filosofía crítica en el conjunto del saber político”. Revista El Catoblepas, n. 183, 2018.

CASULLI Laura. “Critica della ‘ragione logopatica’: cinema e didattica della filosofia”. www.dschola.it

CEREZER Cristiano, DA COSTA Everson Daniel Silva, TOMAZETTI Elisete. “Pensando em movimento (Cinema e Filosofia): uma cinemática de conceito-imagens, questões e enigmas”. w3.ufsm.br/leaf. UFSM.

COIMBRA Diôgenes. “Suicídio meritório : reflexões acerca da morte voluntária desde um ponto de vista ético-negativo”. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2011.

COLALONGO Mariano. “El concepto-imagen”. Revista La Ventana Indiscreta, número 3, La Plata (Argentina), invierno 2006.

CONTARINO Alessia. “Una scheda sul saggio Da Aristotele a Spielberg di Julio Cabrera”. www.ilgiardinodeipensieri.com/storiafil/contarino-1.htm

CORONADO TOVAR JL. “Una travesía por la filosofía a través del cine”. Bogotá, 2014.

COURA HS. “Cinema e religião: a inefabilidade dos conceitos-imagem em M. Night Shyamalan”. Puc- São Paulo, 2009.

CRESCI SOBRINHO Elicio de. Justiça alternativa. Editor Sergio A. Fabris, Porto Alegre, 1991.

CRUZ OSÓRIO Moreno. Uma abordagem existencial das possibilidades comunicacionais no filme Lost in translation. Dissertação defendida na Unisinos, São Leopoldo, em junho de 2007.

CUNHA Renato. “Fellinimaginário: por uma teoria imaginativa do cinema”. Tesis de doctorado, UnB, Brasilia, 2019.

DALL’AGNOL Darlei. Bioética. DP & A, Rio de Janeiro, 2004.

D’ANTONIO Nicola. “Il rapporto tra cinema e filosofia secondo Julio Cabrera”. www.ilgiardinodeipensieri.com/dantonio-1.htm

DASCAL Marcelo. “Uma crítica reciente a la noción de significado literal”. Revista Crítica, México, vol. XVIII, número 53, agosto 1986.

DA SILVA JUNIOR S.J. “A experiência logopática dos conceitos na complexidade narrativa da série Dark”. Revista Brasileira de Desenvolvimento, v. 6, n.7, Curitiba, 2020.

DE CRESCI SOBRINHO Elicio. Justiça Alternativa. Sergio Fabris Editor, Porto Alegre, 1991.

DONATELLI Michela. Cinema e Filosofia. Uma trilogia per pensare. Tesi della Università degli Studi del Salento. 2007-2008.

DOS SANTOS RODRIGUEZ Tiago. “Haverá um heterocidio ético? Enrique Dussel versus Julio Cabrera”. Revista Páginas de Filosofía, v. 6, n.1, 2014.

DUSSEL Enrique. “Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera”. Revista Dianoia, Vol. XLIX, n. 52, mayo 2004.

ESPELT Ramón. Jonas cumplió los 25. La educación formal em el cine de ficción 1075-2000. Alertes, Barcelona, 2001

FARIÑA Juan Jorge Michel. (Bio)ética y cine. Tragedia griega y acontecimiento del cuerpo. Letra Viva, Buenos Aires, 2012.

FAVELA Raúl. “El cine ojo”. www.revistalote.com.ar, número 45.

FERNANDES AZAVEDO FAHEINA Evelyn. “O cinema como campo de experimentação do pensamento”. Revista Espaço Acadêmico, n. 119, abril 2011.

FERREIRA AM, DIAS A, TEIXEIRA C. “Do filme à crítica: uma breve história da crítica cinematográfica em Santa Maria (RS) nos anos 80”. XII Encontro estadual de história, FURG, 2012.

FRASK LUCERO Everton. “A questão da autoralidade na filosofia brasileira”. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2019.

GONZALEZ FERNÁNDEZ Javier. “Sobre los limites internos del cine. Acotación de las posibilidades del cine como instrumento de expresión filosófica”. www.oma.recam.org/estudios/delos limites-cine.doc

HERRERA SALAZAR Gabriel. “La filosofía de la liberación ante la agonía”. Simposio Filosofia de la liberación.

JAIME Jorge. “Diário de um filósofo no Brasil”. (Em: JAIME J, Temas Filosóficos, Rio de Janeiro, 2003).

LAZZERI Felipe. “Sobre a condição ontológica e moral do ser humano”. Blog da Crítica. criticanarede.com

LOPEZ JIMENEZ Daniel “Liberación y violencia. Una crítica a Enrique Dussel”.

Publicaciones cucsh, Guadalajara, 2016.

MARGUTTI Paulo. “O Filósofo Cordial como Educador e Autor: Resposta a Júlio Cabrera”, em: http://www.fafich.ufmg.br/fibra/arq/margutti_cordial02.pdf.

MARINA J.A. “Ética intempestiva” (Sobre a Crítica de la Moral Afirmativa). ABC Cultural, Barcelona, 1996.

MARTINEZ José Julián. “Julio Cabrera: Filosofía e Imagen en Movimiento”. Apuntes Filosóficos v.17 n.32 Caracas jun. 2008.

MARTINS Simone. “A memória como condição de possibilidade à efetivação dos direitos humanos”. Revista CEJ, Brasília, Ano XV, n. 52, p. 69-75, jan./mar. 2011.

MEDEIROS João Telésforo. “Para a superação do ensino jurídico colonizado: à integração latino-americana”. B & D, Brasil e desenvolvimento.
brasiledesenvolvimento.wordpress.com.

MENDES DA SILVA Marcílio. Exame da ética negativa de J. Cabrera e da ontologia negativa de Schopenhauer”. Trabalho de fim de curso Tópicos especiais de Ética, UnB, Brasília, 2008.

MESSA Éric Eroi. Hiperimagem. Dissertação de mestrado apresentada na PUC de São Paulo, 2007.

MIRANDA DOS SANTOS Clédson. “Filosofia e Cinema: uma articulação entre o afetivo e o racional como forma de encaminhamento do pensar”. Praxis educacional, volume 2, número 2, 2006.

MORAIS Alexander Almeida. “A vida é bela: uma análise do filme à luz da filosofia de Schopenhauer”. Cadernos do Pet Filosofia, Universidade Federal do Piauí.

MULINARI E SILVA Filício. “Wittgenstein e Cabrera: diferentes perspectivas em torno do problema da indizibilidade da ética”. Cognitio-estudos: revista eletrônica de Filosofia. São Paulo, Volume 7, número 2, julho-dezembro 2010, pp. 166-173.

NAVES Adriano. “Manifesto ao pluralismo filosófico” (Acerca de Margens das filosofias da linguagem). Correio do Livro da UnB. Julho-setembro, 2004.

OLIVEIRA Rodrigo Cassio. Cinema e Filosofia: da Logopatia à linguagem cinematográfica. Dissertação de final de

curso, Curso de graduação em comunicação, Goiânia, 2007.

OLIVEIRA Rodrigo Cassio. “Os diferentes olhares da filosofia sobre o cinema”. www.ufscar.br, 2008.

OSMAN Elzahra. “Desde que filosofamos?”. Revista Inquietude. www.inquietude.org, vol.2, número 2, Goiânia, ago-dez, 2011.

PAIVA Celina Maria Silva de Castro. Cinema e Filosofia, uma interlocução possível. Dissertação de Mestrado, Universidade Anhembi Morumbi, 2009.

PARAÑOS Flavio. “O filósofo de Brooklyn”. Filosofia, ciência e vida, ESFI, 2009.

PECORARO R, GUIMARAES M, PEREIRA G. “Sim, nós temos filosofia. Ensaio sobre algumas perspectivas latino-americanas e brasileiras”. Quadranti. Rivista Internazionale de Filosofia Contemporanea. Volume 5, n. 1-2, 2017.

PEÑA Lorenzo. “Algunos aspectos del desarrollo de la lógica en Brasil”. Ponencia del Encuentro Español de Americanistas, Madrid, 1991.

PEIXOTO Laura. “Saliva: um curta-metragem filosófico”.

www.univates.br/revistas/index.php/cadped/article.

PEREIRA Da Silva Humberto. “Trópico – O cinema na estante”. pphp.uol.com.br/tropico/html/textos.

PEREIRA Jorge Alam. Facticidade e decisão: observações críticas a respeito da condição humana e ética negativa. Dissertação de graduação, UnB, Brasília, 2003.

PIMENTA Danilo. “Filosofia, filosofar e ensino da filosofia desde o Brasil. Considerações a partir de Julio Cabrera”. Cuadernos chilenos de historia de la educación, n. 14, Santiago de Chile, 2020.

PISCITELLI Alejandro. “Haciendo cosas con imágenes. Porque el cine es mucho más pagano que la filosofía”. www.ilhn.com/datos/presentaciones/pensadorespaticos.pdf

PIZA Suze. “O hábito da reprodução de teorias: produção e ensino de filosofia no Brasil contemporâneo”. Revista Educação e Filosofia, v. 31, n. 62^a, 2017.

PORTELA Luis César Yanzer. Por que a Crítica da razão pura é uma metafísica?

Ensaio de uma defesa. Dissertação de mestrado, João Pessoa, 2001.

PORTELLA Sergio, KUSSLER Leonardo. Resenha de “O cinema pensa”. Revista Filosofia Unisinos, 10(1):118-120, jan/abr 2009.

RAMSPOTT Sue Aran. “Representació mediàtica i percepció social de la violència en la ficció televisiva infantil”. cac.catSA Ramspott - cac.cat.

ROHDEN Luiz, KUSSLER Leonardo, SILVEIRA Denisse. “O jogo enquanto estética dialética da recepção filmica”.

www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11.

RODRIGUEZ PIMENTA Danilo. “Ensino da filosofia na academia brasileira: entre a formação e a deformação”. Revista Fermentario, vol. 1, n. 11, 2017.

SCHÖNEGGER Philipp. “What’s up with anti-natalists?”. Philosophical psychology, 2021.

SOUZA PINTO G. “Transição e História na justiça transicional”. Revista de Direito e Justiça, v. 20, n. 37, Santo Ângelo, 2020.

TREJO Carlos Enrique. “Ética y Política. Construcción de la confianza en las

instituciones públicas”. Acta Republicana Política y Sociedad. Año 5, número 5, 2006.

VELOSO GARCÍA Amanda. “Uma proposta de filosofia além da esfera verbal para um pensamento descolonizado”. Griot, Revista de Filosofia. V. 19, n.3, Bahia, 2019.

VASQUEZ M. “Sobre la posibilidad de mirar filosóficamente una película” Revistalindes.com.ar, 2014.

VERA Daniel. “Dulzura y Luz” (Sobre los “Nuevos viajes de Gulliver”, de Julio Cabrera) (Em: VERA D, Investigaciones Estéticas. Alción, Córdoba, Argentina, 1991).

VILELA Ana Cristina. “O não ser de Julio Cabrera”. literartes.com

VIVAS A. “Julio Cabrera. El cine como escuela de filosofía”. 2004.

XR Marcus Valério. “Otimismo versus Pessimismo”. Anexo da dissertação de mestrado Estética dourada, defendida no curso de mestrado da UnB, em 2010.